

# *Szegedi Bölcsészfüzetek*



AZ IGAZSÁGNAK  
RAGYOGNIA KELLENE

Értelmiség és közélet

1994



# **Az igazságnak ragyognia kellene**

## **Értelmiség és közélet**

Szerkesztették:  
Fejér Ádám és Kovács Imre Attila

A kötet szerzői:  
Bartha Tibor, Bíró Zoltán, Borvendég Béla,  
Fejér Ádám, Gyémánt Iván, Gyulay Endre,  
Juhász Erzsébet, Kovács Imre Attila,  
Pintér Tibor, Szalma Natália

018837

A sorozat szerkesztői:

FEJÉR ÁDÁM

PÁLFY MIKLÓS

ROZSNYAI BÁLINT

Kiadja

a József Attila Tudományegyetem

Bölcsészettudományi Kara

és a Gradus ad Parnassum

**B** 143818



ISSN: 1215-2870

ISBN: 963 481 983 4

# TARTALOM

## I. Az értelmiség hiánya

Mentesíthet-e a józan ész a gondolkodás fáradalmaitól? <i>(Fejér Ádám)</i>	7
Értelmiség és közélet <i>(Fejér Ádám)</i>	10
Vívmány vagy hagyomány a demokrácia? <i>(Fejér Ádám)</i>	15

## II. Értelmiség és hagyomány

Hogyan gondolkodjunk, hogy értelmiségivé váljunk? <i>(Fejér Ádám)</i>	23
Az értelmiség válsága <i>(Bíró Zoltán)</i>	31
Veszélyeztetettség és érdekvédelem rövid és hosszú távon <i>(Juhász Erzsébet)</i>	39
The known is pow(d)er, avagy a tudás (hata)lom <i>(Kovács Imre Attila)</i>	44
Hogyan maradhatunk kultúratisztelő polgárok? <i>(Fejér Ádám)</i>	54
A polgárosodást mindenki szeretné, de senki sem akarja (Beszélgetés <i>Borvendég Béla</i> építésszel és urbanistával)	59
Egyházi hagyományörzés és a hagyomány képviselésének értelmiségi feladata <i>(Fejér Ádám)</i>	73
Az igazságnak ragyognia kellene (Interjú <i>Gyulay Endre</i> Szeged-csanádi megyéspüspökkel)	80
Elefántcsonttorony vagy elefánt a porcelánboltban <i>(Pintér Tibor)</i>	89

### III. Alkotók, szentek, diktátorok

Világvallások párbeszéde ( <i>Fejér Ádámmal beszélget Bartha Tibor, a Debreceni Református Teológiai Akadémia Szegedre kihelyezett Vallástanári Tanszékének tanára</i> )	95
Közéleti megnyilatkozások és politikai meggondolások. Éliás József Auschwitz mint Golgota, Golgota mint Auschwitz című könyvéről ( <i>Fejér Ádám</i> )	101
"... akit ragaszkodása az igazsághoz egy boldogtalan korban hazudni kényszerít..." Németh László Galileijéről ( <i>Fejér Ádám</i> )	107
A kultúrtörténeti szempont érvényesíthetőség a fizikában (Interjú <i>Gyémánt Iván</i> elméleti fizikussal)	113
Értelmiség és diktatúra. A közéletiség igénye Oszip Mandelstam költészetében ( <i>Szalma Natália</i> )	122

# **I. AZ ÉRTELMISÉG HIÁNYA**





## MENTESÍTHET-E A JÓZAN ÉSZ A GONDOLKODÁS FÁRADALMAITÓL?

Ma már tudjuk, hogy a polgári józan ész nem ösztönzi a gondolkodást, a legelvontabb és legbonyolultabb tudományok is, korábbi erőfeszítéseikkel fölhagyva, manapság az elmélyülést igénylő kérdéseket kikerülik, egyszerű, bárki számára kézzelfogható elvekre építkeznek. A magatartásunkat, gondolkodásunkat kormányzó igazságot — mint ami a számunkra egyedül elérhető hétköznapi szemlélet által beláthatatlan — a ma érvényesülő fölfogás szerint, a polgári józan észre hallgatva zárójelbe tesszük, és hiányában csak arról beszélünk, mi hogyan van, sosem arról, mi hogyan legyen, pedig mint korunk egyik, a jelen helyzettel elégedetlen gondolkodója mondta, a gondolkodás kulcsszava nem az "így van", hanem az "úgy legyen", az életünk normális, kívánatos keretétől szolgálni alkalmas állapot bekövetkezését sürgető, annak lehetőségében szilárdan bízó "amen". Amikor úgymond rendkívül tudományosan, valójában csak a tudományosságot affektálva és közben magunkat a kívánatos állapot érvényesítéséről lebeszélve, az igazság szóhoz jutásába vetett hitet rombolva, azt mondjuk, "a dolgok nem abba az irányba mennek", ahova eljutni valami okból kívánatosnak tartjuk, akkor a polgári józan ész nevében fölmentjük magunkat a gondolkodás terhe alól, akkor a gondolkodást a tudományból és mindennapi életünkből egyaránt kiiktatjuk.

A polgári józan észnek egyszerűen hátat fordítani természetesen nem akarunk, ugyanakkor azonban teljesen érthetetlennek tartjuk, milyen joga mutatkozhat még mindig e polgári józan ész minden dolgok mértékének, ha többé nem inspirálja a gondolkodást, ha korábbi rangja fönntartásának, egy idejétmúlt illúzióhoz, egy üres látszathoz való kényelmes ragaszkodásnak gondolkodási képességünk elvesztése az ára. A jelen irracionális helyzetben az emberlét kulturális megalapozottságát még sejtő, de ezen alapok személytelen, intézményes bebiztosítását többé elfogadni nem akaró polgár kétszáz évvel ezelőtt bekövetkezett szellemi-kulturális lázadásának következményét, a kulturális alapokról való fokozatos megfélemezése és az arisztokratikus értékek megtagadása miatt előálló polgári utópiának a megnyilvánulását látjuk. A gondolkodás, mint azóta kiderült, maga is ilyen, a polgári józan észről elváló arisztokratikus képesség, érték, amely nem az embernek a polgár által belátható természetes képességében, hanem a polgári nézőpontból beláthatatlan kultúrhagyományban, az igazság kultúrtörténeti megtagadásában gyökerezik.

Az igazság, a gondolkodás, a hagyomány, a kultúra arisztokratikus értékeinek fölvételére nem valamiféle konzervatív beállítottság készítet minket, nem az az ideologikus szándék, hogy mintegy a haladás folyamatának egy bizonyos ponton önkényesen gátat szabva, a liberális irányzatokkal szemben a józan ész a hagyomány, a kultúra, az igazság szempontjaival mesterségesen korlátozzuk, ahogyan az az intézményes tekintélyek uralma idején történt. Vállalkozásunkat csak az a mentalitás értelmezi így, amely a szellemi-kulturális

lázadás állapotába belemerevedve, a polgári utópia pozícióján állva, a polgári józan észnek, a liberális értékeknek irracionálisan, ideologikus megszállottsággal kizárólagos jelentőséget tulajdonít. Az arisztokratikus értékekre azonban a jelen helyzetben, a mi mai problémáink kapcsán egyáltalán nem a konzervatív irányzat hadállásainak megerősítése, az intézményes tekintélyek egykori uralmának visszaállítása, úgymond az idő kerekének visszaforgatása, hanem dolgaink normális alakulása, a polgári utópia kultúrtörténeti eltévelyedésének leküzdése érdekében van szükség, hiszen az arisztokratikus értékek nem kevésbé a lét (a hagyomány nyelvén szólva: a teremtés) rendjéhez tartoznak, mint a magukat egyedülieknek föltüntető, az amazok érvényesítését meg nem engedő polgári, liberális értékek.

Csak az arisztokratikus értékek védelmét már nem élvező, kultúrtörténetileg magára maradt polgár véli úgy, hogy aki nem igazítja szavait és tetteit a dolgokhoz, az föltétlenül fantasztá, az minden esetben a maga szubjektív vágyait a dolgok ellenében érvényesíteni remélő romantikus, csak a hagyományt már szem elől tévesztő, a történelmileg beléoltott kultúratizszteletet időközben elhagyó és emiatt utópistává váló polgár áztatja magát azzal, hogy a személytelen dolgok, a kézzelfogható tények az embert mintegy természetük szerint a lét kérdéseiben való tájékozódáshoz segítik. Akkor járunk el tehát helyesen, ha mint gondolkodó, a hagyományban önállóan tájékozódó arisztokratikus értelmiségiek és kultúratizsztelető, a gondolkodás eredményeként előálló szellemi teljesítményeket elfogadni hajlamos polgárok belátjuk, hogy emberlétünk a hagyományon alapszik, és ennek megfelelően — létünk triviális anyagi-dologi megkötöttségének tudatában is — képessé válunk arra, hogy a hagyományhoz, az igazsághoz igazodást értelmes föladatnak tekintsük, vagyis hogy — személyünket kinyilvánítva — merjünk gondolkodni.

Az arisztokratikus értékek már jó ideje nincsenek jelen gondolkodásunkban, de életünkben, gyakorlati dolgaink alakulásában a szokások erejénél fogva és a józan érdekvérvényesítésnek az elvont intellektuális formulákkal szembeni egészséges ellenállásából következően jótékony hatásukat egyelőre kifejtik. A pragmatizmus és a pozitivizmus metafizikai intuíciója tulajdonképpen ezen a kettősségen, a gondolkodásnak és az életvitelnek ezen a fáziskülönbségén alapul. Ezért lehetnek a jól működő polgári társadalmakban konzervatív néppártok a konzervatív-arisztokratikus gondolkodás elapadását követően, és ezért van, ahol van, a szociál-liberális, illetve a konzervatív pártok egymást korlátozó, kiegyensúlyozó hatásának eredményeképpen demokrácia. Senki nem mondhatja meg, hogy az ész, az intellektus zsarnoki nyomása alatt mennyi idő alatt kopnak ki a szorgalmas, tisztességes, vállalkozó kedvű, gyakorlati teremtfantáziával rendelkező polgárokból az ismert polgári erények, mikorra vesztí el az úgynevezett polgári józan ész a maga józanságát a fogyasztói társadalom körülményei között, az ön-fölszabadítás értelmetlen, mert sehova sem vezető folyamatának következtében, de nehéz vitatni ennek a folyamatnak a létét, illetve gondolkodásunk mai rendjének a vele szembeni tehetetlenségét. Csak bízni lehet abban, hogy a modern civilizációnak nem kell a mai állapot összes nemkívánatos következményeit elszenvednie, hogy lesz ereje idejében felismerni és bevallani jelenbeli alapelveinek elégtelenségét.

Szerencsésen járulhatna hozzá az a Kelet-Európa ennek a történelmi tapasztalatnak a megszerzéséhez, amelynek társadalmi éppen most, ebben a szellemileg-kulturálisan válságos helyzetben kaptak módot a polgári berendezkedés, a demokrácia intézményeinek kialakítására. Erőteljes, a társadalmom egészét átható, azt megszervezni, életstílusát meghatározni képes polgári hagyományok híján régiókban, ahol a modern világcivilizáció mentalitásának ürességét, fantasztaságát, a benne kizárólagosan érvényesülő liberális törekvéseket nem ellensúlyozza a saját tényleges gazdasági-politikai érdekeiket érzékelni képes középrétegeknek a józansága, igazi konzervatív pártok — konzervatív eszmék, arisztokratikus elvek nélkül, pusztán a pragma "személytelen sugallatait" követve — nem szerveződnek, és hiányukban, a jóléti társadalmat a kommunista diktatúra viszonyaival összetévesztő tömegek nyomása alatt nagyon is gyenge lábbon áll a demokrácia. Egy semmiképpen el nem odázható és adott föltételek mellett semmiképpen meg nem oldható feladat kettős szorításában itt talán be lehet láttatni annak a szemléleti fordulatnak a szükségességét, amelynek kezdeményezése elől egy bizonyos idő után máshol sem lehet kitérni.

Ha ennek a fordulatnak a nehézségeit mérlegeljük, a mai gondolkodás sztenderd formáihoz ragaszkodó, azokat mindenáron, a sajátos adottságokra való tekintet nélkül, vagyis voluntarista módon érvényesíteni igyekvő liberális pártok mellett nem kisebb akadályt jelent a viszonyaink között létező és helyzetünk sajátosságát érzékelő nemzeti-konzervatív erőknél egyfelől a világcivilizáció rendjével való *érzelmi* szembenállása, másfelől pedig eredeti szellemi teljesítmények híján a gondolkodás mai rendjébe való sajnálatos beleilleszkedése. A helyzetünk sajátosságának hangot adó konzervatív pártok egyike sem képes érzékelni, hogy az arisztokratikus értékek, a konzervatív eszmék új, a liberális törekvéseket nem korlátozó ontikus megalapozása híján, a konzervatív elveknek a ma érvényesülő fölfogás keretei közötti anakronisztikus hangoztatása esetén tényleges céljával ellentétben nem a demokrácia hazai megerősödésének ügyét szolgálja, és saját magát is előnytelen, a demokrácia ügye szempontjából sem kívánatos helyzetbe hozza. Amíg a konzervatív mentalitás a jelenlegi kilátástalan helyzetért, a liberális elvek és gyakorlat nyomasztó egyeduralmáért a liberális erőket okolja, és abban nem a ma érvényes, mindannyiunk megnyilvánulásaiban megmutatkozó fölfogás következményét látja, amíg e pozícióból nem kíván kilépni, addig e nemkívánatos helyzet nem változhat.



## ÉRTELMISÉG ÉS KÖZÉLET

Ha azt nevezzük értelmiséginek, akit közérdekű megnyilatkozásaiban nem magán- vagy csoport-, pártérdekek, hanem elvi-eszmei szempontok mozgatnak, és ha közéleten az ilyen emberek — az értelmiségiek — közérdekű megnyilatkozásait értjük, akkor azt kell mondanunk, hogy mai világunkban nincs sem értelmiség, sem közélet. Nem azért van ez így, mert manapság nincsenek olyan emberek, csoportok, akik, amelyek elveket, eszméket hirdetnének meg (tudjuk, konzervatív beállítottság esetén ez történik), és nem is azért, mert nincsenek olyan emberek, akik akár meghirdetik, akár nem az elveket, akár hisznek érvényesíthetőségükben, akár nem (tehát akár konzervatívok, akár liberálisok), szubjektíven ne kötődnének azokhoz, ne élne bennük azok érvényesítésének őszinte és mély személyes vágya. A közérdekű megnyilatkozásokban azért nem mutatkoznak meg mégsem az elvi-eszmei szempontok, azért nem beszélhetünk mégsem értelmiségről vagy közéletről, mert a dolgok mai állása szerint sem a liberálisok, sem a konzervatívok nem hisznek abban, hogy az elvek, az eszmék megállhatnak a maguk lábán, hogy tisztán, pragmatikus jellegű csoport- vagy pártérdekek tekintetbe vétele, bonyolult stratégiai és taktikai megfontolások közvetítése nélkül érvényesülhetnek az életben.

Szeretnénk mindenenekelőtt leszögezni, hogy a magunk részéről az értelmiségi föllépést és annak keretét, a közéletet az emberi együttélés normális és kívánatos jelenségének tartjuk, és meglehetősen képtelennek, hamisnak találjuk azt a vélekedést, amely — komolyan nem is igazolhatóan — ennek az ellenkezőjét állítja. Sőt, a közfelfogással ellentétben meg vagyunk győződve arról, hogy az elvek és eszmék életbeli érvényesítése, mint a történelemben eddig többnyire mindig, tulajdonképpen ma is lehetséges, és csupán egy bizonyos, történelmi léptékű szellemi eltévelyedés, illetve az annak következtében előállt helyzet okozza azt a látszatot, mintha most másképp volna. Sajátos negatív dogmáról, a hitetlenség és a reménytelenség dogmájáról van itt szó, hiszen természetesen senki sem bizonyította be, hogy valóban ez lenne a helyzet, senki sem próbálta ki, hogy ténylegesen semmiképp sem lehetne másképp, és hogy nem csupán azért nem mozdul el az ügy a holtpontról, mert ez a rossz nemkívánatos negatív bizonyosság mindannyiunk gondolkodását és cselekvőképességét megbénítja.

Természetesen a tévedéseknek és az eltévelyedéseknek megvan a maguk nyomasztó súlya, realitása, nem tehetünk minden további nélkül úgy, mint ahogyan akkor tennénk, ha minden a legnagyobb rendben volna. Miközben látjuk korunk és benne a saját magunk tévedését és eltévelyedését, meg kell értenünk magunkat és korunkat, jóllehet ennek ellenére sem térhetünk napirendre a dolgok fölött, nem feledkezhetünk el arról, hogy mégiscsak mindannyian egy tévedés vagy eltévelyedés foglyai vagyunk. Nem várhatjuk tehát el, sem magunktól, sem másoktól, hogy életünk minden közérdekű megnyilvánulását egyik napról a másikra helyezzük elvi-eszmei alapra. Már csak azért sem, mert közélet híján egyelőre nem lehet tudni, hogy vannak-e kéznél a kívánalmakat kielégítő, az

életben magukért tökéletesen felelni képes, hiteles eszmék. Arról most nem is beszélve, hogy az ez irányú változás széles körben kívánatos lelki-szellemi feltételei jelenleg nem minden szempontból adottak. De akár vannak ilyen eszmék, akár nincsenek, akár kielégítőek a lelki-szellemi feltételek, akár nem kielégítőek, az minimálisan elvárható, hogy az egyelőre továbbra is ideologikus gyanakvásra és taktikai fegyelemre berendezkedett, de a helyzet abszurditását legalább már elismerő pártok, érdekcsoportok között nyíljon egy talán ma még nem is túl tágas közéleti tér, amely a szellemileg szabad értelmiségi megnyilvánulások alkalmas terepévé válhat, amely lehetőséget adhat az eszmék alakítására, az értelmiségi fellépési mód gyakorlására.

A közélet az értelmiségi megnyilvánulások természetes közege, közélet híján, a szuverén közéleti föllépés lehetőségétől megfosztottan nincs értelmiség. Bár a közélet mint elvi-eszmei szempontoktól mozgatott közérdekű föllépések sora lényege szerint szellemi természetű, nem redukálható az úgynevezett szellemi életre, amely az élet dolgaitól elfordul, ezoterikus, s amely az igazság világbeli érvényesítését nem vállalja. Szellemi élet kialakítására a múltban a polgári értelmiség törekedett, amely egy mára lehetőségeit kimerített illúzió bűvöletében a polgári és az értelmiségi státus egybefoghatóságában bízott, amely az intellektuális eszközökkel dolgozó polgárosodás, a létünk dologi kereteit kialakító civilizáció analógiájára az emberi létet szellemileg megalapozó kultúrát is intellektuálisan kezelhetőnek gondolta. Az illúzióvesztés jelenbeli állapotában a maga korábbi idealizmusát bíráló, de a magától elkülönülő, a szellemi-kulturális szempont képviselésének normális történelmi szükségletét továbbra is, sőt ha lehet még szenvedélyesebben tagadó, az emberi dolgok kizárólagos polgári képviselésének tételéhez utópikus megszállottsággal ragaszkodó polgár nem akar többé értelmiségi lenni, kiábrándult ironiával nézi a szellemi élet teremtésére irányuló korábbi kísérleteket, és ennek megfelelően egykori kulturális teljesítményei szubkulturális produkciókká degradálódnak. A polgáritól elváló, azt — immár tőle elkülönülten — kiegészíteni kívánó és a polgári józan ész helyett a kultúrhagyományra alapozó értelmiségi szerep ily módon sajátosan arisztokratikus jelleget kap, amelyet a kultúra egészéért való felelősségvállalás, illetve az azt realizáló közéleti föllépés csak megerősít.

Az ezoterikus szellemi élettel eképpen szembeállított közélet ugyanakkor nem azonos a politikával sem. Míg a közélet minden résztvevője elvi-eszmei alapon, szellemi pozíción áll, megnyilvánulásait közvetlenül az élet és a világ dolgaihoz képest transzcendens igazsághoz méri, a politikának minden, a maga érdekeit érvényesíteni kívánó polgár kiküszöbölhetetlen tényezője, a politikában az igazságra sosem, hanem csak a kompromisszumos érdekegyeztetés igazságosságára lehet és szabad törekedni. Nincs szó arról, hogy az értelmiséginek finnyásan tartózkodnia kellene a politikától, hogy a gyakorlati érdekegyeztetést teljes egészében át kellene engednie a polgárnak. Sőt egyenesen kívánatos, hogy felelős politikai posztokon politikai ügyekben járatos értelmiségi álljon, hiszen az érdekek egyeztetésével sikeresen és közmegelegedésre csak az próbálkozhat, aki a közérdeket — Descartes illúziójával leszámolva — nem a magánérdekek matematikai összegének tekinti, aki nem úgy gondolja, ha neki jó, ha ő megtalálja a maga

számítását, előbb-utóbb mindenki másnak is jó lesz, mindenki más is megtalálja, hanem aki tudja, hogy az igazságosság a dolgokon túli igazság életbeli érvényesítésének egyik fontos módja, aki politikusként, az érdekek iránti pragmatikus érzékenységgel megáldottan is szellemi célt lát maga előtt, s aki ezt a célt, az igazságot nem csupán a tisztességes polgár jószándékú korlátoltságával szolgálja.

A politikai tevékenység azonban az értelmiségi számára nem lehet több, mint alkalmilag vállalt feladat. Az értelmiségi a politikában sosem érezheti magát otthon, és nem is szabad, hogy otthon érezze, hiszen a *közélet* az értelmiségi természetes közege, a közélettel való kapcsolatának ezért sosem szabad megszakadnia, mert ha ez megtörténik, szellemi státusát elveszíti, és hamarosan politikai szerepkörének ellátására is alkalmatlanná válik. A politika még a mai abnormális helyzetben sem saját természetéből adódóan ideologikus, süllyed el többnyire az igazságot megtagadó és ezért irracionálisan szövevényes stratégiai és taktikai megfontolások mocsarában, hanem azért, mert közélet híján, a közélet szellemi orientáló szerepétől megfosztottan a politikát értelmiségi szerepükben megingó, a elvi-eszmei szempontok érvényesítésében elbizonytalanodó értelmiségiek irányítják. Az így kiépülő hatalmi, társadalmi szerkezet és légkör azután a politikán kívüli közéleti próbálkozásokat is vagy elgáncsolja, vagy a maga ideologikus érdekhálójába beépíti, illetve ebben a hálóban értelmezve deformálja őket, megfosztja önazonosságuktól.

Közélet híján, az elvi-eszmei föllépésnek, az igazság életbeli érvényesítésének, a kultúrhagyomány képviselésének lehetőségétől megfosztottan és annak igényét föladván az értelmiség degradálódik, afféle redukált, csökkent értékű értelmiségivé: szakemberré válik, aki az ismeretgyártó-ismerettároló-ismeretalkalmazó szerepkörbe zártan mintegy polgári uniformisba kényszerül, és a polgári hatalomgyakorlást realizáló falanszter alkalmazottjává válik. Az igazság, a hagyomány, az elvek-eszmék dogmatikus és ideologikus zárójelben tartása miatt a szellemi teljesítmény nyújtásának, személyes kezdeményezésének igénye gyanús, renitens próbálkozássá minősül, és a szakmai eredményekről többé nem a szellemi teljesítményt nyújtó vagy nyújtani kívánó kollegák szabad és tartalmas kritikai vélekedése, azok normális megütköztetése, vagyis nem a tudományos közélet dönt, hanem a tudományos bürokrácia a maga objektívnek, egzaktan mondott, valójában üres, formális és informatív szempontjai alapján, vagyis abból kiindulva, hogy a dogmatikus, ideologikus és utópikus struktúrához alkalmazkodó szakemberek mit mondanak, illetve mit nem mondanak róla.

Az értelmiségi státus rehabilitációja ott kezdődik, ahol a szellemi teljesítményt nyújtani kívánó ember ebből a értelmetlen állapotból kilép, amikor többé nem akar egy sehova sem vezető önlerontó folyamat (bármennyire fantáziátlanul, gépiesen, de mégiscsak) cselekvő részese maradni. Ez a lépés természetesen nem a polgár ellen irányul, hiszen jó kétszáz éve mindannyian polgárok, sőt sajnos végső soron mindannyian *csak* polgárok vagyunk, és ha valamit nem, hát nem akarunk utópista polgárok módjára önmagunkkal háborúságba keveredni. A mintegy kétszáz éve hatalomba került és a maga "osztályuralmát" megszállottan védelmező, valójában szálnalmasan magára maradt, a saját történelmi vállalkozásába belegabalyodott polgárt, ezt a mestere titkát elleső bűvészinst azonban, aki a

jogi és szociális emancipáció sikeres végrehajtása után a szellemi-kulturális emancipációt már nem tudja a saját körén belül megoldani, aki az értelmiségi feladatot mindmáig elláthatatlanul hagyta, illetve aki irracionális félelmeitől gyötörtén annak ellátását egyenesen akadályozza, nem lesz könnyű erről meggyőzni. Csak az segíthet, ha sikerül a polgárt kiszabadítanunk a problémák intellektuális (immanens) áthidalásának modelljét kínáló utópikus gondolkodás köréből, ha többé már nem tekinti totálisnak, kizárólagosnak a problémák pragmatikus áthidalásának polgári szerepkörét, ha elismertetjük vele — saját polgári önmagunkkal — a problémák személyes megélésének és képviselésének értelmiségi feladatát. Erre viszont nincs jobb módszer, mint az értelmiségi föllépés, mint a problémának a lét rendje szerinti személyes vállalása, mint a közéleti mozgás megindítása.

A részletekben elvesző szakmai tevékenység akkor találja meg a más szakmákkal őt összekötő és a közérdeklődés, a közélet csatornájába bekapcsolódó utat, a szakember, a polgárság írástudója akkor válik az emberi együttélés, a kultúra kérdéseinek egészében tájékozódni képes értelmiségivé, ha a jelenlegi gyakorlattal szakítva nem a hagyományban igenis megtapasztalható és a hagyomány sokszínűsége ellenére is egy és oszthatatlan igazságot, hanem a nagyszámú és vég nélkül gyarapítható ismereteket, tényeket tesszük értelmezhetőségük érdekében időlegesen zárójelbe, ha az értelmiségi státusz szellemi integráló feladatának tudatától áthatottan vállaljuk a fantáziátlan és fontoskodó szakmai sovinizmus emelte korlátok áthágását, és az ilyenfajta rendszeres kirándulásokban nem a szakmai illetékesség megsértését, a szakmai tisztesség állítólagos föladását, a felületesség eluralkodásának valamiféle jelét látjuk, hanem a kutatókedv föllendülésének, az invenciók gazdagodásának, a szellemi látókör tágulásának lehetőségét ismerjük föl benne. A kultúra minden ágát, a politika, a vallás, a tudomány, a művészetek kérdéseit elvi-eszmei alapon egybefogó, a mindenki számára közös hagyománnyal azokat hitelesítő és minden — szakmai vagy szakmán kívüli, értelmiségi vagy alkalmi állampolgári — érdeklődés számára egyaránt hozzáférhetővé tevő közélet olyan szellemi integráló erő, fórumot jelent, amely megszüntetni hivatott azt a nemkívánatos kettősséget, amelyet egyfelől a normális — az érthetőséget, a szemléletességet és az idealitást igénylő — emberi mentalitástól idegen szakmai kifejtés, előadásmód, másfelől pedig az ezen értékeket didaktikusan érvényesíteni akaró, a szakma tényleges elidegenedtségét megkerülő (konzervatív) népnevelő, illetve az átlagpolgár ízlését olcsó eszközökkel kiszolgáló és ily módon az átlagembert végeredményben a szakma göggyével lenéző (liberális) népszerűsítő irodalom jelent.

Mindez arra mutat, hogy paradox módon (de hát éppen arról van szó, hogy mint minden valóban emberi teljesítmény, a kultúra paradox jelenség) az arisztokratikus beállítottságú értelmiség önkifejezését jelentő közélet a szellemi tevékenység demokratizálásának, nyitottá, mindenki számára elérhetővé és vonzóvá tételének az egyedüli, az egyetlen valóban komolyan vehető biztosítéka. Az értelmiségi, az elvi-eszmei alapon álló, gondolkodó, szellemét a hagyomány által megtermékenyítő és hitelesítő ember szellemi arisztokratizmusa nem az állampolgárt, hanem a szakmája falai közé bezárkózó, a semmiféle szellemi kapcsolódást nem kereső és el nem fogadó, az eredményei elismertetését kizárólag gyakorlati

(politikai, gazdasági, hivatali) úton szorgalmazó szakembert, ezt a redukált, csökkent értékű értelmiségit nyugtalanítja. A szakmai féltékenységtől, az egyébként programszerűen is meghirdetett konkurenciaharc érdekeitől mozgatott és többnyire már csak másodlagosan a maga polgári önértékre hivatkozó, a polgárság "osztályuralmának" ideologikus jelszavát hangoztató szakembert igazában nem foglalkoztatja a demokrácia megléte vagy hiánya, a közéleti föllépés társadalmi haszna vagy kára, ő a demokráciát látóköreinek sajnálatos lehatároltsága miatt a saját működésének zavartalanságával méri, és ha valamire, hát arra nem hajlandó, hogy működésének elveit, kereteit valamilyen, számára megfoghatatlan indítékokból kifolyólag gyökeresen újragondolja, revízió alá vegye.

A kétségtelenül arisztokratikus beállítottságú értelmiségi nyilvános közéleti föllépésének demokratikus jellegét, a demokrácia ügyét szolgáló voltát mi sem bizonyítja jobban, mint az a körülmény, hogy az értelmiségi szerep megújulása, társadalmi elismerése aligha egy mégiscsak szűkebb kör szemléletváltásától, a szakemberek döntő többségének értelmiségi pozícióra helyezkedésétől várható. Sőt ez az annyira kíváncsi folyamat még pusztán nemzedékváltás formájában sem nagyon képzelhető el, mert az új generációktól általában csak az várható, hogy valamilyen korábban kialakult tabut, konvenciót, nem érezvén magukat az egykori megegyezés részeseseinek, a jövőben nem fognak tekintetbe venni. A jelen helyzetet azonban nem csupán egy ilyen tabu, a polgár "osztályuralmával" azonosított demokrácia veszélyeztetettségének ideologikus rémképe okozza, hanem talán még nagyobb mértékben az a tanácstalanság, miként lehet és lehet-e egyáltalán a helyzeten változtatni, található-e a teremtésben olyan archimédeszi pont, amelynek segítségével a kizökkent világrendet helyre lehetne billenteni. A közélet éppen azért mert közélet, nem a szakembereket vagy nem a fiatalokat veszi célba, hanem a demokrácia szellemének megfelelően mindenkihez kíván szólni, aki csak hajlandó életünk mindenkit érintő kérdéseiről a nagy nyilvánosság előtt ideologikus elfogultságoktól szabadon és a tárgyhoz illő komolysággal, elvi-eszmei alapon szólni. Míg a különböző intézményekben az egzisztenciális megszorításoktól is determináltan a szakemberek újratermelése folyik, a közéletben résztvevő vagy a közélet szellemi kisugárzásának körébe kerülő emberekben — képzettségre, szociális helyzetre való tekintet nélkül — megindul az értelmiségi föllépés akár személyesen vállalt, akár másoktól elvárt modelljének kialakulása, amely — aligha lehet másképp — előbb-utóbb magukat az intézményeket is megérinti.



## VÍVMÁNY VAGY HAGYOMÁNY A DEMOKRÁCIA?

A demokrácia a politikai hatalom gyakorlásának, a társadalom megszervezésének a legideálisabb, legnormálisabb módja. Ugyan mi lehetne kívánatosabb, mint a hatalomnak a társadalom minden tagja közötti egyenlő elosztása, mint minden egyes polgárnak a hatalomból való egyenlő részesedése? Az Isten képére teremtettség eszméjét, az individualitás elvét kialakító európai kultúrában ugyan hogyan is gondolhatnánk másképp? Amikor az egyes politikai gondolkodók a demokráciát mégis csupán a lehetséges államformák egyikének tekintik, illetve némelyek egyenesen az arisztokratikus, az oligarchikus vagy éppen a zsarnoki berendezkedést részesítik vele szemben előnyben, akkor igazában sosem a demokrácia kívánatosságát, idealitását vonják kétségbe, csupán — akár világosan belátják ezt, akár nem — abban kételkednek, hogy ez az ideális, kívánatos berendezkedés képes lehet-e megállni a maga lábán, vajon minden esetben a kívánt eredményt hozza-e, képes-e tapasztalatuk szerint, az általuk ismert föltételek mellett biztosítani a társadalom békéjét és virágzását.

Dehát mi akadály lehet annak, hogy az európai kultúra sajátosságainak leginkább megfelelő és a különböző politikai gondolkodók által — legalábbis lelkük mélyén — leginkább vágyott társadalmi berendezkedés szabadon érvényesüljön? Mi magyarázza a bevezetéséhez szükséges vagy a kibontakozásához, zavartalan működéséhez nélkülözhetetlen föltételek gyakori hiányát, a demokratikus kísérletek esetről esetre megfigyelhető kudarcát, valamint az egyébként erős és virágzó demokratikus formációk nemkívánatos jelenségeit, árnyoldalait? Véleményünk szerint itt arról van szó, hogy a demokráciát kívánó, időszerűségét fölismerő, bevezethetőségének esélyeit megsejtő politikai gondolkodók és cselekvő politikusok tulajdonképpen az athéni demokrácia óta napjainkig nem igazán ismerik a demokrácia természetét, nem eléggé értik, mely döntések, cselekedetek és azok is meddig, milyen mértékben segítik elő, illetve hátráltatják a demokrácia elvének érvényesülését.

A demokrácia körüli félreértések abból fakadnak, hogy teoretikusai és alapítói a demokráciát valamiféle, pontosabban meg nem határozott, világosabban körül nem írt, permanens és mindent átható felszabadító erőfeszítés eredményének tekintik, hogy a demokráciában egyszerűen az arisztokratikus, oligarchikus vagy despotikus berendezkedés elutasítását látják, s következésképp a "hatalomnak" a "nép" kezébe adását, vagyis az állampolgárok közötti egyenlő mértékű, igazságos elosztását — mint azt egyébként a szó etimológiája is sugallja — olyan, az emberi dolgokat megalapozó kizárólagos célnak állítják be, olyan, már-már vallásos áhítattal fordulnak felé, ami többnyire ugyan alkalmasan szolgálhatja a demokrácia bevezetésének ügyét, sőt szerencsés esetben elősegítheti a demokrácia intézményének tartós fennmaradását, de e jelenség megértését és ismert negatív megnyilvánulásainak, időnként meg-megújuló zavarainak és sajnos sok helyen bekövetkező kudarcainak kiküszöbölését, megelőzését nem teszi lehetővé.

Bár demokráciáról akkor beszélünk, ha a hatalom egyenlően, azaz igazságosan oszlik meg a társadalom tagjai között, a demokrácia létrejötte vagy létre nem jötte, fennmaradása vagy bukása nem pusztán hatalmi kérdés. Nem biztos, hogy sikere, meggyökerezése érdekében mindent megtettünk, ha a hatalom ilyen elosztásáról kellőképpen gondoskodtunk, nem biztos, hogy helyesen jártunk el, ha erőfeszítéseinket a hatalom ilyen elosztására korlátoztuk, ha a hatalomért, egy korábbi szerkezet megváltoztatása és helyébe egy új kialakítása érdekében folyó küzdelemben szívünket-lelkünket teljes mértékben belevittük. Ahhoz, hogy demokrácia legyen, nem föltétlenül elegendő, hogy mindenki a hatalom egyenlő, demokratikus elosztását akarja, a siker csak akkor lesz biztos, és az eredmény tökéletesen kielégítő, ha az emberek azt nem hatalom- vagy esetleg bosszúvágyból, hanem az igazság szeretetétől vezetetten, az igazságosság nevében akarják.

A demokrácia hagyományos, felszabadító koncepciójának alapján állva, a demokráciát a hatalomelosztás egy bizonyos módjával azonosítva is mondhatja persze bárki, hogy őt az igazság vezeti, hogy ő igazságosságot akar, hiszen éppenséggel a hatalom igazságos elosztására törekszik. Az igazság melletti kiállása azonban aligha lehet őszinte, és az igazság azért válik az ő száján végeredményben pusztá szóvá, mert amikor az igazságot a hatalom egyenlő, demokratikus elosztásával azonosítja, az igazság helyére a hatalmat teszi, nem az igazságot tekinti a demokrácia, vagyis az igazságos hatalomelosztás forrásának, hanem a hatalmat, nevezetesen a hatalom egy bizonyos, úgynevezett demokratikus elosztását az igazság megalapozójának. Nem akarjuk kétségbe vonni, hogy a demokráta szívében kivétel nélkül mindig az igazság szeretete is ott lobog, hogy a demokráciáért folytatott társadalmi, politikai küzdelmek csak abban az esetben vezettek akár csak részleges, időleges eredményre is, ha a benne résztvevőket az igazság szeretete motiválta, de ugyan ki mondhatná komolyan, hogy az igazságszeretet fölszításának a hatalom egyenlő elosztása, a demokrácia így értett eszméje volt a forrása? Annál inkább állítható viszont az, hogy ahol a pusztá hatalomvágy, mások hatalmának megirigylése vagy az igazságtalan hatalomgyakorlásból fakadó — végsősoron természetesen jogos — sérelmek motiválták a társadalmi mozgásokat, a politikai cselekvést, ott nem lett demokrácia, hogy az igazság szeretete híján az demokrácia eszméje csorbult, az igazság eszméjének ápolása híján a demokratikus berendezkedés eltorzult.

A demokrácia hagyományos, liberális koncepciójához való ragaszkodás azt sugallhatja nekünk, hogy ha a demokratikus berendezkedésben érvényesülő igazságosságot nem is lehet a hatalom kérdésének szerencsés megoldásával magyarázni, ha tehát az igazság forrását mindenképpen a viszonyokon, a dolgokon és jelenségeken, személyes-individuális megnyilvánulásainkon túl kell keresnünk, a szabadságot, amelyből a legnagyobb mértékben mégiscsak az egyéni kezdeményezéseinket legkevésbé korlátozó demokrácia részesít bennünket, a természet-hez, az emberi természethez köthetjük. Márpedig ha a demokráciát az ember természetes szabadságvágyából sikerül levezetnünk, akkor viszonyaink demokratizálását továbbra is oly módon föltétlen célnak tekinthetjük, az iránta való elkötelezettséget olyanféle már-már vallásos áhítattal vállalhatjuk, ahogyan azt a liberalizmus teszi.

Semmiképpen sem akarjuk vitatni a szabadságtörekvésnek a demokráciáért folyó küzdelemben játszott szerepét, sem a szabadságvágynak az emberi természethez tartozását, nincs kétségünk affelől, hogy ahol ember van, ott valamiképpen a szabadságvágy mindig megnyilvánul, ott a demokrácia igénye valamilyen formában jelentkezik. Elfogadhatatlannak és megalapozatlannak csak azt az állítást találjuk, hogy a demokráciát a szabadságvágyra lehet építeni, azt a föltételezést, hogy az elemi erőként lobogó csillapíthatatlan szabadságvágy bármikor is engedi — a polgári józan észre hallgatva — korlátoztatni magát attól az egyébként vitathatatlan fölismeréstől, hogy mégiscsak a hatalom egyenlő elosztása, a demokrácia biztosítja e vágy optimális, ha nem is totális kielégítését. Ahol ez a fölismerés megszületik, ott nem a szabadságvágy, hanem az igazság szeretete mondja ki a végső szót, ez viszont nem vezethető le az emberi természetből, legalábbis abban az esetben bizonyosan nem, ha az emberi természetet úgy értjük, ahogyan azt a liberális gondolkodás érti, ha az embert az érdekeit keményen védő, az önmegvalósítás vágyától hajtott individuummal, az úgynevezett emberi jogait hangoztató, illetve azok érvényesítését kizárólagos célnak tekintő polgárral azonosítjuk.

Az igazság szeretetén alapuló demokrácia nem a természetes vágyaitól mozgatott emberi természetben, hanem a hagyományban gyökerezik, amely hagyomány az ember természetes vágyaihoz képest transzcendens, és amely paradox módon mégis az egyetlen biztosítéka annak, hogy az Isten képére és hasonlatosságára teremtetten ember megfeleljen a maga, a természetes vágyak révén összhangba nem hozható emberi természetének. Bár a demokráciát eddig mindig a konvenciók, a tabuk, az intézményes tekintélyek ellenében a szabadságjogait érvényesíteni vágyó polgár vívta ki, a demokrácia mindig azért diadalmaskodott, illetve csak ott diadalmaskodott, mert és ahol — mint Nyugat-Európában — az igazság képviselőjének hagyományos arisztokratikus feladata még az arisztokratikus berendezkedés alatt lezajló polgárosodás folyamatában előzetesen az egész társadalmat áthatotta, illetve ahol — mint az Amerikai Egyesült Államokban — az arisztokratikus mentalitást szemvedélyesen tagadó puritán tartás éppen harcos kultúratagadásával a hagyomány őrzéséről gondoskodott, az igazságnak a dacos puritán öntudatban közvetetten tükröződő szeretetét a liberális szabadságvágy és az individuális érdekérvényesítés mellett ébren tartotta. Föltehető tehát, hogy ahol — mint például Kelet-Európában — máig nem gyökerezett meg a demokrácia, a demokratikus berendezkedés tartósan mindmáig nem diadalmaskodott, ott bonyolult kultúrtörténeti okokra visszavezethetően spontán módon, természetes úton sosem kapcsolódott össze egymással a liberális szabadságvágy és az igazság szeretete, ott a polgári szabadságtörekvést nem kísérte tartósan és megbízhatóan a hagyomány képviselőjének arisztokratikus feladata, hogy ott különösképpen e két tényező tudatos és módszeres egybefogására van szükség.

Még nyilvánvalóbb az arisztokratikus elv jelenléte, konstruktív szerepe a demokrácia első megvalósulási formája, őstípusa, a Periklész korabeli athéni demokrácia esetében. Ez annyira így van, hogy annak viszonyai igazában nem is a modern liberális berendezkedésre emlékeztetnek, hanem a Mediciek vezette Firenze Leonardo, Michelangelo, Raffaello korában, a XV-XVI. század fordulóján.

Az a mecénási szerep, amelyet Periklész vállal, az a meggyőződés, hogy a színházi előadások, a tragédiákban és komédiákban érvényesülő szellemiség az állampolgári erények fejlődését szolgálják, hogy a politikai szónoklat az érdekek helyett mintegy magától értetődően az állampolgár értéktiszteletére apellál, az az elvárás, hogy a jogszolgáltatásba és a törvényhozásba egyenrangúként bevont, a részvétel anyagi feltételeiben nagyvonalúan részesített polgár a direkt érdekérvényesítés reflexéről megfedekezzen, mind együttesen azt jelzik, hogy az antik demokrácia képviselői, az európai demokrácia alapítói mennyire fontosnak tartották az arisztokratikus elvnek a demokráciában való jelenlétét, mennyire értették, hogy a demokrácia csak az igazság szeretetére alapítható. Egyben azonban mindez azt is jelenti, hogy a liberális szabadságjogok újkori megfogalmazása híján az antik, valamint a hozzá sokban igazodó reneszánsz gondolkodás nem érti és nem is értheti — az emberi létezését ugyan értelmessé tenni nem tudó — individuális szabadságvágynak a demokrácia iránti igény általános ébrentartásában játszott szerepét, azt a tényt, hogy az igazság életbeli képviselője iránt elkötelezett arisztokratikus értelmiségi szerep mint közélet a polgári szabadságvágy akadálytalan érvényesülése érdekében csak az érdekérvényesítésre berendezkedett politika körén kívül alakíthatja ki a maga bázisát, és a politika az így kialakult értelmiségi mentalitást csak alkalmazhatja (bár a dolgok normális menete, az érdekegyeztetés igazságossága, a demokrácia szilárdsága céljából föltétlenül kell hogy alkalmazza). De ahogyan az arisztokratikus igazságszeretet közvetlen érvényesítésében az antik demokrácia korlátját látjuk, korlátoltnak kell mondanunk a liberális demokraciafelfogást is, amely az ellenkező végletbe esve tökéletesen megfedekezik annak nélkülözhetetlenségéről, nem mutat semmiféle igényt az arisztokratikus értelmiségi szempont bevonására.

Úgy gondoljuk, hogy mára a demokrácia liberális koncepciója általában véve kimerítette a lehetőségeit, amennyiben a polgári szabadságtörekvéseknek az arisztokratikus hagyományképviseletben realizálódó igazságfedezete mára többé-kevésbé mindenhol megkopott, amennyiben a jövőben sehol sem várható a demokratikus vívmányok ontikus megalapozásának spontán teljesülése, s következésképp úgy találjuk, hogy a demokráciának mint életünk nélkülözhetetlen keretének rekonstrukcióját mielőbb végre kell hajtanunk. Nem kevesebbre van ennek érdekében szükség, mint arra, hogy az értelmiség arisztokratikus hagyományképviseletének szerepét megújítsuk, hogy a polgár elvi-eszmei föllépésre való képtelenségének belátását követően a polgár mellett, a polgártól elkülönülten, a polgári mentalitást kiegyensúlyozandó alakítsuk ki azt az értelmiségi mentalitást, amely nem kevésbé megfelel a lét, a hagyomány, a teremtés rendjének, mint a polgár mentalitása, illetve amelynek a polgári szempont mellé állítását ez a rend megköveteli. Mint az eddigiekből kitűnik, nemcsak arról van szó, hogy egy ilyen, nem polgári, arisztokratikus szerep bevezetése — amennyiben az személyes vállaláson alapul, s amennyiben a szabad személyes vállalás szellemi feltételei a polgári utópia bűvös körén kívül mindenki számára biztosítottak — a demokrácia normáival összhangban áll (egyébként, ezen szellemi feltételek megteremtése híján e fordulat végrehajtását hogyan is remélhetnénk), hanem arról is, hogy az arisztokratikus értelmiségi szerep megújítása

nélkül a jövőben nem lesz demokrácia, annak híján, az üres jogi formulák esetleges fennmaradása ellenére is a demokrácia anarchiába és zsarnokságba fullad.

Fölmerül a kérdés, hogy amikor a demokrácia liberális, polgári koncepciójának meghaladását javasoljuk, és amikor a jövőben a demokrácia eszméjének arisztokratikus értelmiségi szempontú megalapozását tartjuk kívánatosnak, nem a liberalizmussal ellentétes, de ahhoz hasonlóan egyoldalú, ideologikus: konzervatív pozíciót foglalunk-e el? Való igaz, hogy a konzervatív álláspont egy cseppet sem tekinthető a liberálisnál hitelesebbnek, a liberális és konzervatív pártok a politikában minden bizonnyal a jövőben is úgy állnak majd egymással szemben, ahogyan eddig is szemben álltak. A demokrácia ontikus megalapozására, zavarainak kiküszöbölésére vállalkozó és egyetemes érvényesíthetőségének feltételeit kidolgozni szándékozó nem polgári, a politikai küzdelmekben külön álláspontot képviselni nem akaró, hanem magát a közéletben kinyilvánító értelmiség nem "konzervatív" az úgymond létéből következően liberális polgárral szemben, mert a konzervatív politikai megnyilvánulás is polgári, mint ahogyan minden politikai megnyilatkozás az. A demokrácia ontikus és a — polgár gyakorlati érdekérvényesítésének politikai szférája fölött, a közéletben, elvi-eszmei alapon föllépő — értelmiség által kidolgozott koncepciója nem liberális vagy konzervatív, hanem hiteles, a dolgok természetének valóban megfelelő, olyan, amely ideális keretet biztosít a liberális és a konzervatív törekvések kiegyenlített megmutatkozása számára.



## **II. ÉRTELMISÉG ÉS HAGYOMÁNY**





## HOGYAN GONDOLKODJUNK, HOGY ÉRTELMISÉGIVÉ VÁLJUNK?

Ha az értelmiséget az igazság életbeli képviselőjével, illetve az igazság személyes megtapasztalása, érvényesítése révén keletkező szellemi teljesítmény létrehozójával azonosítjuk, akkor azt a megállapítást kell tennünk, hogy a műveltség — legalábbis mai, az ismereteket végcélnak tekintő formájában — nem kedvez az értelmiségi ambícióknak, hogy nem járható úton indul el manapság az, aki egyszerűen műveltsége révén akar értelmiségivé válni. Zárójelben megjegyezzük: Az a tény, hogy a régi beidegződéseknek megfelelően és az időközben végbement változásokra tekintet nélkül az értelmiséget többnyire ma is a műveltséggel szokás definiálni, olyan abszurd eredményre vezet, hogy a műveltség terjedésével vagy mindenkit, értelmiséginek vagyunk hajlamosak tekinteni, mindenki, majdnem mindenki értelmiségivé válására számítunk, vagy nem minden logika híján arra a következtetésre vagyunk kénytelenek jutni, hogy a szó szoros értelmében vett, a polgártól elkülönülő, megkülönböztethető értelmiségre tulajdonképpen nincsen szükség. Éppen ezért az értelmiségi ezen, véleményünk szerint használhatatlan meghatározásától a továbbiakban egyszerűen eltekintünk.

Miközben azonban a műveltség mai, leszűkült fölfogása miatti elégedetlenségünknek adunk hangot, el kell ismernünk, hogy a műveltség eddig szinte soha nem volt az igazságot képviselő és általa szellemi teljesítményt létrehozó — tegyük most hozzá: arisztokratikus — mentalitás egyedüli megalapozója. Ha Nagy Károlyra, Nagy Péterre, Hunyadi Jánosra, Zrínyire, a szigetvári hősré, vagy az időben nagyot ugorva, a bibliai pátriárkákra, Ábrahámra, Izsákra és Jákobra gondolunk, aligha vitathatjuk el tőlük az igazság életbeli érvényesítőjének szerepét, teljesítményüknek a kereskedő, az iparúzó polgár vagy a földet művelő paraszt teljesítményével szembeni szellemi jellegét, és ugyanakkor aligha tekinthetjük bármelyiküket a szó tulajdonképpeni értelmében műveltnek, intellektuális problémákon töprengő írástudó embernek. Ha pedig figyelmünket nem kizárólagosan a legextrémebb esetekre összpontosítjuk, be kell látnunk, hogy a múltban, a kultúrtörténet máig terjedő szakaszán az igazság érvényesítésébe, a szellemi teljesítmény létrehozásába, az arisztokratikus értelmiségi szerep megvalósításába a műveltség mellett, a műveltségen kívül mindig belejátszott a legkorábbi, patriarchális időktől eltekintve végső soron mindig intézményes tekintélyekhez, születési arisztokráciához, illetve egyházi szervezethez kötött, gondjaira bízott hagyomány.

A műveltség minden eddigi állapotot jellemző viszonylagos szerepéből egyszerre vonható le két egymásnak ellentmondó következtetés: egyfelől az, hogy a műveltség az élet valóban jelentős kérdéseinek megoldásában nem is annyira fontos, mint azt többnyire gondolni szokás, másfelől pedig az, hogyha a műveltség maga sosem volt képes az igazság problémájával szembenézni, ha arra csak az intézményes tekintélyek mára nyilvánvalóan elfogadhatatlan érvénye készíthette az embereket, hogyan is számíthatunk az értelmiségi szerep megújí-

tására? E két, egymást lerontó abszurd következtetés arra az önmagában nagyon is természetes, nagyon is vonzó, bár nem ígérhetjük, hogy könnyen realizálható belátásra juttat, hogy a műveltséget minden eddigi állapotához képest meg kell újítanunk, az értelmiségi szerep önálló megalapozására képessé kell tennünk, meg kell teremtenünk annak a föltételét, hogy az igazság életbeli érvényesítését vállaló arisztokratikus mentalitás az intézményes tekintélyek hiánya ellenére, mint eddig mindig, ezután is a polgári tevékenység orientálója és végső inspirálója maradjon.

A műveltségnek azt az eddigi érvényes formáját, amely az emberi dolgok normális alakulása érdekében a legújabb korig nem nélkülözhetette a hagyomány érvényesüléséről gondoskodó intézményes tekintélyeket, s amelynek az igazság iránti közömbössége, az igazság érvényesítésére való képtelensége, valamint azzal együtt az értelmiségi szerep megalapozására való alkalmatlansága mára olyan szembetűnően megmutatkozott, a megismerésnek azzal a modelljével lehet jellemezni, amely a megismerő alanyt a megismerendő dologgal, a megismerés tárgyával hol fizikai valóságában, hol az intellektuális műveletek elvont terében egymással szembeállítja, s amely ezt a szembenállást, szembekerülést az eredmények elégtelensége és az elvi aggályok alapossága ellenére valamiféle, a természetben ható és az emberi lehetőségeket behatároló intellektuális determináció következményének, semmi módon meg nem haladható állapotnak, helyzetnek tekinti.

Ha műveltségünket, a világunkról és magunkról való tudásunkat ezután is intellektuálisan szándékszunk megalapozni, ahogyan az mindeddig történt, akkor el kell ismerni, nem is lehet másképp, akkor valóban az alany-tárgy szembenállást kell megismerésünk, gondolkodásunk végső mozzanatának tartanunk, akkor valóban ehhez a modellhez kell minden megnyilvánulásunkat igazítanunk. Kérdés azonban, miért kellene ennek föltétlenül így lennie? A jelen állapotnak csak az az oka, hogy a műveltség mint adott formájában jellegzetesen civilizációs jelenség, mindeddig lényegét tekintve a polgári mentalitáshoz volt szabva, a polgárra volt bízva, és az arisztokratikus mentalitás a maga, a másikat meghaladó, az emberi létezés kérdéseit amannál nagyvonalúbban átfogó szempontjainak érvényesítéséről, ha azt egyáltalán tehette, csak másodlagosan, intézményesen gondoskodott. Csak a kultúrán belül, annak öntudatlan, naiv haszonélvezőjeként élő és a maga polgári öntudatát csupán a civilizációs erőfeszítések kapcsán kifejelesztő, megerősítő polgár számára tűnik úgy, hogy az emberi létezés alapmozzanata az az embernek a megmunkálendő, átalakítandó vagy pusztán alaposan szemügyre veendő dolgokkal való szembekerülése, hogy az ember akkor van leginkább a maga lehetőségeinek a birtokában, amikor e szembenállásba belefeledkezve a dolgokat megismerni igyekszik, és hogy akkor jut legmesszebb megismerő célkitűzéseiben, amikor e szembenállásba belefeledkezik, amikor látókörén kívül esik az igazság tapasztalatára alapozott kultúrájának léte és miként léte.

A polgári szemlélethez szabott művelődéstől meghatározottan a dolgokkal farkasszemet néző és a megnyilvánulásait eképpen a dolgokhoz igazító ember előbb-utóbb, így vagy úgy személyes szándékaitól függetlenül a dolgokhoz idomul, arra a belátásra kénytelen jutni, hogy a világ nem az emberhez szabott, nem a sajátos emberi elvárásoknak megfelelő, és ismeretei halmozódásának mértéké-

ben egyre inkább gyökeret ver benne az a meggyőződés, hogy a világtól nem is várható az ember igényeihez igazodása, hogy valamiféle gyermeteg illúzió a világgal szemben ilyenfajta igényeket támasztani. A művelődésnek az embert a dolgokhoz idomító hatásával magyarázható, hogy csak nagyon ritkán irányul a figyelem arra a különös jelenségre (és számottevő következménnyel akkor sem jár), hogy a közismerten emberközpontú európai kultúra produkálta a világon a legjelentősebb tudományos eredményeket, jóllehet ez a tudomány a kultúra sugallatával szembefordulva a világot, mint tudjuk, nem emberközpontúnak mutatja. Ha a művelődést, ahogyan az egyébként kívánatos, az értelmiségi föllépés megalapozására alkalmassá akarjuk tenni, azaz ha a művelődéstől a múlthoz hasonlóan a jövőben is az igazság ügyének szolgálatát, szellemi teljesítmények létrehozását várjuk, az európai kultúra jellegzetesen emberközpontú hagyományát e művelődés szerves részévé kell tennünk, el kell érünk, hogy műveltségünk a hagyománnyal már elvi kiindulópontjában tudatosan és módszeresen számoljon. Célunk elérése érdekében a főtebbiek közül következően azt kell megvalósítanunk, hogy az embert ne a civilizáció működtetéséről gondoskodó polgárral azonosítsuk, hanem a hagyomány képviselőjét, az emberi együttélés kulturális alapjainak fenntartását vállaló és ezáltal a polgártól különböző, bár magát tőle intézményesen el nem különítő értelmiség nézőpontjából tartjuk szükségesnek az emberi jelenséget leírni.

A műveltségnek ez a ma már egyedül korszerűnek mondható, a kultúra, de akár csak a nála szűkebb jelenségnek tekintett civilizáció jövőbeli harmonikus működését biztosító formája a világot nem a mindenkori megismerő vagy megfigyelő előtt föltűnő dolgok és jelenségek alkalmi egymásutánjának vagy matematikai összegének tekinti, hanem olyan egységes egésznek, amely a szemléletét a hagyomány által hitelesítő és a hagyománnyal, a — dolgokhoz mint pozitív adottságokhoz képest transzcendens — igazság kultúrtörténeti tapasztalatával rendelkező ember szemléletében képződik meg. Bármennyire nem az igazság megtapasztalásához, az igazság megismeréséhez elvezető vagy egyenesen az igazságot rajtunk számonkérő, velünk személyes szándékunk ellenére betartató egységes egész a világ a maga immanens dologi adottságában, amint azt mára számunkra a polgári művelődés végeredményben minden kétséget kizáróan kiderítette, az ember akkor jár el helyesen, ha az ő emberi létét megalapozó transzcendens tapasztalatot érvényesítve, a maga emberi szempontjából a világot (a hagyomány nyelvén szólva: a Teremtő szándéka szerint) kiteljesíti, ha a dolgokkal, a dolgokra vonatkozó pozitív ismeretekkel, az úgynevezett tényekkel szemben és egyben a hagyomány szellemének megfelelően, a maga emberi létét megerősíti, és az isteni teremtés értelmességét megtapasztalva, megtapasztaltatva, meri a világot értelmes egésznek látni és láttatni.

Egy ilyen, a hagyománynak tökéletesen megfelelő, azt következetesen érvényesítő emberközpontú szemlélet a művelődés eddigi, mai polgári modelljét sajátosan teocentrikusnak, istenközpontúnak mutatja, hozzáátve természetesen, hogy a polgári modell középpontjában álló Isten nem a bibliai hagyomány élő Istene, hanem afféle filozófiai absztrakció, az alany-tárgy szembenállásban az emberhez hasonlóan elszemélytelenedett hatalom. Éppen ezért nincs híján a félreértésből és a képmutatásból fakadó komikumnak az az érvelés, amely az értelmi-

ségi igazságképviseletet megalapozni hivatott emberközpontú gondolkodást teista pozícióból vitatja. Nem kevésbé félreértésnek kell minősíteni azt az egyházi igyekezetet, amely a hagyomány elvszerű, következetes érvényesítéséről lemondva, a polgári gondolkodás teocentrikus jellegéből adódó lehetőségeket igyekszik kiaknázni, és amely az immanens világegész pusztá logikai lehetőségeibe kapaszkodva, a tényleges ismeretek gyakorlati következményeit figyelmen kívül hagyva, reméli a maga szempontjait érvényesíteni. Velük szemben érdemes arra emlékeztetni, hogy a Biblia az isteni igazságot megtapasztaló emberről szól, és nem az Isten világbeli működésének filozófiai föltételeiről értekezik, vagyis hogy a Biblia szemlélete egyáltalán nem teocentrikus.

Ha mai gondolkodásunknak arra a közhelyére gondolunk, amely az emberközpontúságot gyermeketeg illúzióknak minősíti, s ami annyiban igaz is (már amennyire egy fél igazság egyáltalán igaz lehet), hogy a dologiságában adott immanens világot valóban egyetlen itt és mostban sem sikerülhet értelmes egésznek tekinteni (jóllehet az ilyen egész föllelésének elméleti lehetőségét sosem leszünk képesek kizárni), akkor nem kell csodálkoznunk annak az iróniának a megsemmisítő erején, amelyet a világot alany-tárgy viszonylatban leíró polgári műveltség öntelt magabiztossága, kritikátlan naivitása kelt bennünk. Vagy talán nem öntelt magabiztosságról, kritikátlan naivitásról kell-e beszélnünk, ha azt látjuk, hogy a tárgyasító megismerési modell és a segítségével előállított ismeretek rendszere, az "objektív" valóságra és az "objektív" törvényekre, a "kökemény", megingathatatlan tényekre való hivatkozás a hagyomány ellenében, a hagyományt szánakozó lenézéssel félretéve, a gondolkodás és a magatartás szabályozó elvévé válik, amikor föl sem merül, hogy a valóság vagy a törvény "objektivitása", a tényeknek a hagyománnyal szembeni állítólagos kétségbevonhatatlan ereje nem más és nem több, mint a történelmileg magára maradt polgári mentalitás elégtelenségének egyenes következménye. Hát vajon nem egyszerűen nevetséges-e, hogy e polgári műveltség modelljén belől állva, nap mint nap a maga körén belül megrekedő polgári gondolkodástól kérdezzük meg, hogy lehetségesnek és kívánatosnak találja-e az arisztokratikus értelmiségi mentalitást, és nem nevetséges-e, hogy az újra és újra megismétlődő nemleges válaszon bölcsek módjára elmélyülten töprengünk? Ekkora önteltséget és ilyen mértékű kritikátlan-ságot csak akkor bírhatunk le, ha a hagyomány iránti normális és példaszerű tiszteletünknek az által adunk nyomatékot, hogy a műveltség eddigi, polgári modelljét félretéve, az intellektus világgép-alapozó fikcióját föladjuk, és a műveltség arisztokratikus-értelmiségi modelljét – az intellektus elemző, megvilágító erejét ugyan a legteljesebb mértékben mozgósítva – a hagyományra alapozzuk.

Az intellektus világgép-alapozó képességével szembeni kételyek a szentimentalizmus kora, a hagyomány intézményes támaszainak megingása óta kísérik a gondolkodást. Ennek jegyében áll Rousseau életműve és Kanttól Heideggerig a klasszikus német filozófia. Az európai gondolkodást másfél száz éven át befolyásoló és annak a korábbihoz képest határozottan más irányt adó hatalmas áramlat, amelynek hatása alól a jelenbeli megtévesztő látszat ellenére soha többé nem vonhatjuk ki magunkat, biztosítja, hogy a megismerés, a művelődés mára lehetőségeit kimerítő polgári modelljének meghaladására irányuló szándékban ne valamilyen,

a gondolkodás korábbi formáihoz sehogyan sem kapcsolódó, abszolút előzmény nélküli, alkalmi ötletet kelljen látnunk, illetve hogy a ránk váró erőfeszítések során annak eredményeire támaszkodjunk. Bármennyire nem lehet ma már az idealizmus messzire jutni, és bármennyire nem kívánunk a magunk részéről a filozófiai idealizmus hibájába esni, a klasszikus német filozófia a maga korában, a maga emelkedett idealizmusával szellemi távlatot, elméleti és tényleges személyes lehetőséget teremtett arra, hogy a nagy forradalom után történelmileg magára maradó és a kultúráképviselő — erejét meghaladó — feladatának megfelelni akaró, mert e feladat létrejöttére egyelőre még emlékező polgár a lehetőségek határain belül saját elvárásainak megfelelően, hogy a művelődés polgári modelljének majdani, jövőbeli meghaladásához tapasztalatokat gyűjtsön. Még az idealizmusnak a múlt század derekán megtörtént "lecsengése", a pozitívizmus és a pragmatizmus irányzatainak kialakulása után is egy évszázadon át olyan nélkülözhetetlen ellenpontot, a gondolkodást stimuláló vitapartnert jelentett, amely nélkül a kor szellemi körképét nem lehet megrajzolni. Ami pedig a megismerés polgári modelljét tökéletesen kielégítőnek föltűntető pozitívizmust és pragmatizmust illeti, közvetve éppen azáltal járulnak hozzá e modell meghaladásához, hogy belőle kirekesztetlen következetességgel a kultúra képviselőének minden — pusztán logikai szempontból valóban — szervesen mozzanatát kiküszöbölik, hogy a mindinkább magába záruló polgári mentalitás abszurditását egyre nyilvánvalóbbá teszik.

De az elmúlt két évszázadban a kultúra és a civilizáció kettősségére utaló, a polgári kultúráképviselő problematikusságát jelző megjegyzések nem mondják ki az intellektus világkép-alapozó képességének elégtelenségét, a polgár alkalmatlanságát a kultúra ügyének képviselőtére, az igazság életbeli érvényesítésére, nem kezdeményezik a gondolkodásnak a hagyományra alapozását és egy, a polgárihoz képest új, a polgárinál átfogóbb, ontikus műveltségre támaszkodva, az arisztokratikus értelmiségi szerep megújítását. Kant például, aki a maga transzcendentális módszerével az alany-tárgy modellt szigorú kritika tárgyává tette, aki szükségesnek tartotta módszeresen számbavenni azokat a föltételeket, amelyek megléte vagy betartása esetén ez a modell kielégítően működik, bár pontos fogalmi megkülönböztetésekkel a rendszer megszabta határokon belül nyitva hagyta a hagyomány érvényesülésének, a megismerőt orientáló hatásának lehetőségét, a megismerést mégis elvont intellektuális térben és időben végbemenő folyamatként ábrázolta.

Ugyanez a következtetlenség jellemzi Hegel koncepcióját, aki a történetiségnek a Kant kritikai rendszerében adott lehetőségét kibontva, teremt metafizikai rendszert, de aki e lehetőség behatároltságától befolyásoltan történetiségfelfogásában nem a transzcendens, a mindent átfogó létigazság kultúrtörténeti megtagasztalását prezentálja, hanem koncepciója az egyszerűtől a bonyolult felé haladó, a bonyolultat az egyszerűből levezető fejlődésgondolatba, az isteni teremtettség hagyományát megtagadó evolucionizmus tanításába torkollik. Bár a magának indokolatlanul kizárólagos szerepet tulajdonító polgári józan ész sosem lesz képes az isteni teremtettség gondolatának komolyan vételébe belenyugodni, és az evolucionizmus — számára annyira fölvilágosultnak, haladónak és korszerűnek tűnő — tanítását feladni, nem nehéz belátni, hogy csak az igazság művekben dokumentált

kultúrtörténeti megtapasztalása tekinthető az egész teremtésben egyedülállóan értelmes, a saját értelmét magában foglaló folyamatnak, és minden más esetben fejlődésről beszélni, minden más folyamatba értelmet belelátni torz ideologikus konstrukció: a világ, a teremtés központjának, megkülönböztetett jelenségének számító emberi nézőpont megengedhetetlen feloldása a világban, kivetítése a világra, és következésképp ennek a megkülönböztetett helynek és szerepnek az elvesztése, valamiféle hamis, értelmétől megfosztott és ebben a formájában valóban nemkívánatos antropocentrikus, antropomorf szemlélet. Igaz, hogy ilyen módon nem tudjuk megmagyarázni az egymástól különböző és az időben egymás után megjelenő dolgok keletkezését, de egyáltalán nem azért, mert az emberi értelem teljesítőképességét végesnek, valamiféle örök időkre áthághatatlan korlátok közé szorítottak ítéljük, hanem azért, mert a dolgok egymásból levezethetőségére irányuló igényt nem találjuk értelmesnek, és az adott vonatkozásban kínáló logikai, okozati jellegű magyarázatokat nem találjuk kielégítőnek. Ezzel szemben arra számítunk, hogy gondolkodásunkat ezen értelmetlen kényszerképzetektől megszabadítva, és az igazság kultúrtörténeti (az emberi jelenség körén belül és nem a természetben végbemenő) megtapasztalásának tanulmányozása révén szerzett új szempontokkal felvértezve, a természet dolgait és jelenségeit az eddiginél mélyebben, átfogóbban megérthetjük, hogy ezen az új úton, a hagyomány módszeres bevonása segítségével az eddiginél is messzebbre jutunk.

Nem mutatja ki az intellektus világkép-alapozó képességének elégtelenségét, a polgár alkalmatlanságát a kultúra ügyének képviselőjére az a Heidegger sem, aki a hegeli fejlődésgondolattal szakítva, és a hegeli történetiségfelfogásról lemondva a lét teljessége felől kísérli meg a dolgokat magyarázni, aki nem a soktól akar az egyhez, hanem az egytől reméli a sokhoz eljutni, aki nem az egyszerűbbtől, az alacsonyabb rendűtől halad a magasabb rendű felé, hanem a magasabb rendűben ismeri fel az alacsonyabb rendű magyarázó elvét. Heidegger ugyanis a műveltség polgári modelljén, az alany-tárgy szembenálláson belül maradva, a létigazságról való "megfeledkezést" elvont logikai tévedésnek fogja föl, vagy legalábbis elvont logikai tévedésként adja elő. Nem lát módot arra, hogy mint filozófus, mint a tudomány művelője közvetlenül a hagyományhoz forduljon, hogy az igazság kultúrtörténeti megtapasztalására alapozza az általa kiépíteni kívánt rendszert, hogy ne a semmivel sem motiválható feledékenységgel, hanem a polgári gondolkodás szűkösségével, a polgárnak az arisztokratikus léttapasztalásra és igazságképviseletre nem vállalkozásával magyarázza a lét mindent értelmezni képes végső szempontjának elsikkadását.

A nagy forradalom óta úgymond a világ urává váló polgárt polgár voltáért a klasszikus német filozófiához kapcsolódó, illetve abból leágazó Marx bírálja, aki fellázad a polgári berendezkedés és a polgári metafizika ellen. De mint a lázadás mozzanata is jelzi, Marx a polgárt nem a hagyomány, az igazság képviseletét igénylő értelmiségi szempontjából marasztalja el, ő polgárellenessége dacára is polgár marad, programja, tanítása ezért nem volt képes az általa meghirdetett célnak megfelelni. A transzcendens igazság kultúrtörténeti tapasztalata helyett kultúrfilozófiáját polgár módjára a gyakorlatra, a pragóra alapozza, bár voluntarista,

lázadó beállítottságának következményeképpen a pragmatizmussal és a pozitívizmussal ellentétben tanításából hiányzik az alapelvek intellektuális korrektsége, a koncepció határainak kritikus számontartása. A proletár, akinek nevében a polgárt támadja, és akire reményeit építi, aki várakozása szerint a világ sarkából való ki-döntéséhez az archimédeszi pontot szolgáltatja, legalábbis a nyugat-európai és a német viszonyok között maga sem más, mint elszegényedett polgár, és tőle semmiképpen sem várható a dolgok gyökeres átalakítása. Marx polgári mentalitása mutatkozik meg abban is, hogy a polgárt társadalmi osztályként határozza meg, hogy a gazdaságban és a politikában elfoglalt helye alapján definiálja, nem érti meg a polgári létezés kultúrtörténeti gyökereit, a polgár civilizációteremtő képességének kulturális nélkülözhetetlenségét. Ezért válik tanítása végeredményben utópiává, valamiféle szellemi eltévelyedéssé, ezért éli túl a polgár, a polgári berendezkedés a neki sírt ásni készülő marxizmust.

Amikor a művelődésnek az emberközpontú európai hagyományra alapozását javasoljuk, szembe kell néznünk azzal a kérdéssel, mit jelent ez a javaslat az emberi kultúra másik változata, a "nem emberközpontú" ázsiai kultúra szempontjából. Érthető módon merül föl a gyanú, hogy vajon nem valamilyen kultúrsovinizmus, az európai civilizációt az elmúlt másfél évszázadban világcivilizációvá kiterjesztő imperializmus szelleme vagy szellemtelensége beszél-e belőlünk. A kérdés érdemi részére adandó válasz előtt meg kell jegyeznünk, hogy az emberközpontú európai kultúra által létrehozott civilizációnak az egész világra való kiterjedése nem valamilyen elmélyült mérlegelést igénylő vitakérdés, hanem kétségbekonlatlan és minden jel szerint megmászhatatlan tény, egy vissza nem fordítható folyamat eredménye. Jó vagy nem jó, szerencsés vagy szerencsétlen fejlemény-e, most nem tartjuk szükségesnek eldönteni, az európai civilizáció éppen annak következtében vert gyökeret az emberközpontúságot meg nem hirdető ázsiai kultúrákban is, hogy utólagosan, kialakulásának utolsó szakaszában az emberközpontú szemléletnek legalábbis a külső, szembeűnő jegyeit magáról levette. Ha most bizonyos megfontolások alapján úgy gondoljuk, hogy ezt a külső megjelenésében kulturálisan semleges és a különböző kultúrhagyományok iránt közömbös civilizációt, művelődést nem utolsósorban éppen további fejlődése érdekében a hagyománnyal össze kell kötni, illetve annak a hagyománnyal való kapcsolatát módszeresen tudatosítani kell, akkor semmiképpen nem arra számí-tunk, hogy az európai civilizációt követően most majd az európai kultúra (esetleg az európai kultúrkör teista vallásai is) meghódítja a világot, megszünteti annak a civilizáció leple alatt egyelőre lappangó kulturális sokszínűségét. Miután nekünk az európai kultúra van kéznél, és miután ezt az itt létrejövő civilizációt mégis az európai hagyománnyal a legegyszerűbb összekapcsolni, magától értetődő, hogy mi a polgári művelődésmodellt, a civilizációt az európai hagyománnyal kapcsoljuk össze. Nincs kétségünk azonban afelől, hogy ezt az összekapcsolást az ázsiai nagy kultúrák és az ázsiai hagyomány esetében is meg lehet tenni, előbb-utóbb kikerülhetetlen, hogy ez megtörténjen, és minden bizonnyal a művelődés eddig nem sejtett, illetve európai nézőponból soha nem kezdeményezhető teljesítményeit fogja eredményezni. Igaz, hogy csak az európai kultúra hirdette meg az emberközpontúságot, és az is nyilvánvaló, hogy az emberközpontúság humanista

programjának kiteljesítése az azt meghirdető hagyomány alapján a legkézenfekvőbb. Nem szabad azonban elfelejteni, hogy a kultúrától magát módszeresen elválasztó polgári civilizációval, művelődéssel szemben lényegében minden kultúrhagyomány emberközpontú, akár fontosnak tartja hangoztatni, akár nem, akár tudatában van ennek, akár nincs. Úgy gondoljuk tehát, hogy a művelődésnek a hagyományra alapozása a jövőben lehetővé teszi az Európából, pontosabban Nyugat-Európából importált, ma még kozmopolita jellegű civilizáció, művelődés tökéletes adoptálását, kulturális integrálását, meggyökereztetését Európán, illetve Nyugat-Európán kívül is.



## AZ ÉRTELMSÉG VÁLSÁGA

Az értelmiségről, az értelmiségi szerep mibenlétéről, egyáltalán arról, hogy mit tekintünk történelmi korok szerint értelmiségi szerepnek, s kit tekintünk értelmiséginek, tehát arról, hogy mi az értelmiség, hosszadalmas értekezések sorát lehetne írni, ám ezeknek az okoskodásoknak általában igen kevés a társadalmi hasznuk, a fogalmi viták aránytalanul kevés új felismeréssel gazdagítanak bennünket.

Annyit azonban mégis érdemes megállapítani — éppen napjaink századvégi zűrzavarában —, hogy elmúlt történelmi korokra visszatekintve is, általában azokra a személyiségekre és embercsoportokra értjük az értelmiségi fogalmát, akik és amelyek valamiképpen részt vállaltak a "közélet" alakításából vagy éppen meghatározói voltak egy-egy korszak közéleti történéseinek. Ezek az emberek nem attól váltak "értelmiségivé", hogy magasabb iskolát végeztek, és ott erről valamiféle igazolást, bizonyítványt, diplomát kaptak, hanem éppen fordítva: a felsőiskolákban megszerezhető magasabb műveltség, tudás, ismeret és esetleg az erről tanúskodó "bizonyítvány" volt nélkülözhetetlen eszköze az értelmiségi ambíciónak, szerepvállalásnak, az értelmiségi hivatástudat gyakorlati érvényesítésének.

A huszadik század úgynevezett modernizációs folyamatai során beszélhetünk persze az értelmiségi szerep módosulásáról, s így esetleg az értelmiség fogalmának a változásairól is, annak közéleti tartalmát azonban nem vonhatjuk el belőle, mert ha így teszünk, akkor közönséges statisztikai szemlélettel csak annyit mondhatunk, hogy mindenki értelmiségi ma, akinek diplomája van. Ezzel szemben a történelmi tapasztalat kérdésessé teszi azt, hogy feltétlenül értelmiség, akinek diplomája van, igazolja viszont, hogy az értelmiségi szerep különböző korok társadalmában mindig egyfajta eligazító, iránymutató szerep volt, tehát magasabb műveltséget, szellemi és erkölcsi értéktudatot és értékrendet jelentett, s ezzel összefüggésben, értékközvetítést a társadalmak, a nemzetek életében, tehát: közéletiséget. Galilei és Shakespeare, Tolsztoj és a Bólyaiak nem elsősorban attól értelmiségiek, hogy értettek valamilyen elvont, nem gyakorlati szakmához, tudományhoz, művészethez, hanem attól, hogy a tudás, műveltség, tehetség, közhasznú ambíció és erkölcs bonyolult szövedékéből új minőséget hoztak létre, s ezt közkinccsá tették ők maguk s az őket értő, közvetítő értelmiségiek sokasága. Az értelmiségi lét mindig e két, egymással szorosan összefüggő, egymást kiegészítő feladat betöltését jelentette: alkotást, tehát új emberi értéket, felfedezést, fölismerést, s annak megformálását, illetve ezek megértését és közvetítését a társadalomban.

Az értelmiségi szerep tehát nem egyszerűen valamely szakma magas szintű, "diplomás" képviselését és művelését jelentette, hanem mindenkor társadalmi szerepet is, és éppen ez utóbbi volt megkülönböztető lényege. Kérdés, hogy mindez, ha igaz, csupán múlt időben igaz-e? Megváltozott-e századunkban gyökeresen az értelmiségi szerep s vele a feladat és maga az értelmiségi lét? Vagy azt kell mondanunk, hogy nincs is már tartalma ennek a szónak: értelmiség.

A huszadik század úgynevezett modernizációja nemcsak hatalmas ipari létesítményeket, felpörgetett termelést és fogyasztást, stb. hozott létre, de hatalmas diplomagyárakat is. Ezekben a diplomagyárakban termelik meg azt a felső fokozatú képzett technokrata tömeget, amely a modernizáció szakmai tömegember-szükségletét képes kielégíteni. Nem kétséges, hogy ez a szükséglet a század realitása, és nem lehet kétséges az sem, hogy a technika és a gazdaság fejlődése, az atomenergia, az űrtechnika, az elektronika és az ipari automatizált tömegtermelés századában szükségképpen követeli a magasan képzett robotosok sokaságát. Ez a tömeg azonban, a technika és a pénz világába beszorítva, valóban mindennapi robotossá válik, s ebben a helyzetében alig különbözik a korábbi ipari társadalom robotosától, a bér munkástól. Ennek a diplomás tömegnek sem az értéktisztelete, sem műveltségigénye, sem önállósága és szabadsága nem több a lényegre, mint kevésbé kvalifikált gyári munkás társaié és elődeié. Ez — ha a szakma különbözőségeiből következően némi módosulással is — egyre inkább igaz az úgynevezett humán területeken is. A modernizáció során a humaniorák társadalmi presztízse eleve csökken egy ideig, s az e területeken dolgozó diplomás alkalmazottak is egyre inkább szakmai területekre szorulnak, ott kell nap mint nap teljesítményeket igazolniuk, és számítógépeken gyártaniuk azokat a humán alapoktól egyre távolabb kerülő "anyagokat", amelyeket a modernizációs társadalom még meg tud emészteni, számítástechnikai logikájával be tud fogadni, vagy emésztetlenül még el tud viselni.

A modernizációnak nevezett folyamat, a gazdaság és a technika szoros kölcsönhatásában eleve igényli az alárendelt, korlátozott tömegember típusát, ugyanakkor e folyamat a maga természetéből következően egyre növeli az emberiség eltömegesedését. A modernizáció soha nem látott erőkoncentrációval is együttjár, elsősorban a tőke és a legmagasabb technika összekapcsolódása révén, s ebből olyan erőközpontok jönnek létre a világban, amelyek érdekeinek érvényesítése előtt egyelőre sem államhatárok, sem nemzetek nem állnak, azonos időben akár száz vagy több száz milliós tömegeket képesek manipulálni, és ezáltal szinte észrevétlenül uralmuk alá hajtani. Ezek a központok képesek világméretben egyszerre diktálni a szükségleteket, az igényeket, az ízlést, a közgondolkodást, és ezáltal mintegy terelni az emberiséget valami felé, amiről maguknak a terelőknek sincs távlatos elképzelésük, csak öntörvényű növekedésükkel kapcsolatos érdekeikről vannak pontos fogalmaik.

Miközben a "civilizált" világ demokráciáról beszél, közben a modernizáció során tömegek veszítik el azt a lehetőséget, hogy élni tudjanak egyébként garantált jogaikkal. Miközben minduntalan a személyiség tiszteletéről van szó, e folyamatban legkevésbé éppen személyiségekre van szükség. Miközben a pluralizmus a szólam, a világban egyre kisebb hely jut a változatoknak, a világ sokszínűsége, népek, nemzetek, társadalmak "egyénsége", saját értéke, kultúrájának eredetisége helyett a világközpontokból irányított uniformizálás érvényesül. Miközben szavakban a polgár és a polgárosodás az eszmény, valójában a massa

a cél és a végeredmény, mert a polgárból csak az alkalmazkodóra, de nem az önállóra, az öntudatosra, a jogainak és kötelességeinek harmonikus tudatában élő büszke emberre van szükség.

Az értelmiség hagyományos hívószavai: humánus, kultúra, érték, személyiség, haza, nép, nemzet, hivatás, stb. Ezzel szemben a modern kor s a modernizáció hívószavai: érdek, célszerűség, gazdasági növekedés, technológiai fejlődés, integráció, információ, teljesítmény, menedzser, szuper, stb. Értelmiség és modernizáció ezen az alapon aligha vannak egymásnak rendelve, nem mondhatják el azt, hogy "mi félszavakból is értjük egymást". Egész szavakból sem.

Mi következhet ebből az értelmiségre? Esetleg az történhet, hogy az értelmiség lassan belesimul a modernizációba, alkalmazkodik a modern világ létfeltételeihez, és elfelejti egykori értékrendjét, elfelejti korábbi önmagát mindenestül? Vagy netán szembefordul a modernizációval? Az előbbi esetben csakugyan értelmét veszítené az értelmiség fogalma, nem azért, mert avitt eszményektől és eszméktől fordult el, alkalmazkodva a kor követelményeihez, hanem azért, mert saját funkciójáról kellene így lemondania, nemzeti, társadalmi feladatairól. Az utóbbi föltevés pedig annyiban komolytalan, amennyiben egy világtendenciával szembefordulni teljes egészében vagy nem lehet, vagy akik ezt megkísérlik, azok a perifériára szorulnak, Don Quijote szerepébe csúsznak, e szerepben pedig már nincs esély az értelmes cselekvésre. Azt ugyanis tudomásul kell venni, hogy az emberiség jól vagy jobban akar élni, és az összkomfortról sem lehet lebeszélni. Amit e tekintetben a modernizáció kínálni tud, azt tehát tudomásul kell venni, s mint az emberi élet minőségének egyik összetevőjét, meg kell becsülni. Amivel az értelmiség szembefordulhat, s amennyiben értelmiség, szembe is kell forduljon, az a modernizációs totalitás, vagyis az értéktagadás, az értékvesztés.

Kérdés persze, mint minden végletesnek mutakozó helyzetben, hogy az életminőség nem anyagi oldalának, tehát az élet szellemi-erkölcsi minőségének az ügye a modernizációs körülmények között mennyiben válhat újra közügyggyé, vagy be kell érni azzal, hogy belátható ideig csupán szűk értelmiségi csoportok küszködésének tárgya lesz.

Azzal, úgy vélem, számolni lehet, hogy az élet anyagi oldaláról a szellemi-erkölcsi oldal felé mutató igény — mint ahogy eddig sem az emberiség története során — nem sorvad el teljesen, újra és újra erőteljesen jelentkezik, de legalábbis előhívható marad. Erre az igényre építhet az értelmiség, és ez az, amely a modern világ, a hajszás, uniformizálódó világ körülményei között is újra létrehozza azt a humán, közéleti értelmiségit, aki a stabil értékrend, értéktudat s ugyanakkor az értékek változatosságának a szolgálója és prófétája lehet, ha már ilyen próféták közbejötté nélkül a világ nem lesz képes helyrebillenteni a modernizáció folyamán elvesztett egyensúlyát.

Az értelmiség hagyományos közéleti szerepének fennmaradására s voltaképpen csak az új helyzeteknek megfelelő megújulására utal az is, hogy modernizáció és nemzeti önazonosság egyelőre feloldatlan ellentéte mindenütt a világon megszüli azt az értelmiséget, amely természetes feladatának tekinti ennek

a ellentmondásnak a feloldását valamilyen módon. A huszadik században néhány-szor meghirdették már nemzetek eltűnését az egyetemességben, s erre eddig mindig a nemzeti szempontok előtérbe kerülése volt a válasz. A modernizáció óriási, földrészeken átdübörgő gőzhengerei úgy hatnak, mintha ez a roham volna most már a végső az uniformizáció kiteljesítésében. Ez a roham azonban kihívás is, melyre minden nemzet nap mint nap megadja a maga válaszát, ha még oly bizonytalan, tétova válaszok is ezek egyelőre.

Jelkép értékű volt számomra az, ahogyan Japánban igyekeznek megtalálni az amerikanus modernizáció és japán identitás együttélésének a lehetőségét. Az amerikanizált városdszungeleken kívül és belül, lakásokban, vendéglőkben, hétvégi házakban a nyugati módra berendezett helyiségek mögött szinte mindenütt találunk egy japán szobát. Mintha háttérbe szorult önazonosságuk beljebb húzódtott volna a lélek mélyére ugyanakkor, mintegy kifejezve az ember végtelennek tűnő alkalmazkodóképességét, ám kötődését is a maga múltjához, hagyományaihoz, értékrendjéhez, végső soron önmagához.

Kérdés, nem válnak-e ebben a folyamatban idővel lomtárakká ezek a háttérbe vont értékörző terek, vagy az önazonosság szent, ámde hideg, élettelen kriptáivá. A modernizációs válság az ember és társadalma teljes körű válságát vonja maga után, s bár ez a válság könnyebben tetten érhető az élet anyagi-tárgyi jelenségeiben — a gazdaság, a környezet, a természet és a települések szférájában — nem kétséges, hogy az emberi lét finomabb, lelki, erkölcsi, szellemi szöve-teiben okozhatja a legsúlyosabb, mert legnehezebben jótételező roncsolást. Az értelmiségi lét perspektívája éppen ebben rejlik, ebben a mai helyzetben kibontakoztatható megújított humán szerepben, s éppen ebből következik, hogy az értelmiség vagy "közéleti" lesz (szakmájától függetlenül), vagy semmilyen.

### *Magyar közélet, politika és értelmiség*

Magyarországon — és térségünkben általában — az értelmiség válsága egyszerre a modernizációs válság és rendszerváltás közéleti-politikai következménye is. Európa közepén, az Európa perifériájára szorított ország értelmisége immár évszázadokon át késleltetve, korlátozva, mintegy nyugat felől kifeszített hatalmas szűrőn át találkozhatott a világközpontokban végbemenő folyamatokkal, s azok jó vagy rossz társadalmi hatásaival. Annál inkább szembesülnie kellett, éppen ezért, ezzel a perifériára szorított helyzettel, s a mindenkori abszolutizmusokkal, keleti és nyugati impériumok közé szorultságával, miközben az egykori közép-európai magyar hatalmi helyzet és a domináns kultúrnemzet emlékét hordozta magában. Már ebből következően is és abból fakadóan, hogy a magyarság évszázadokon át folyamatosan veszélyeztetett és részben alávetett helyzetében önálló magyar politikai hatalom nem vagy csak viszonylag rövid időszakokra jöhetett létre, az értelmiség java vette magára a politikai szerepeket is, illetve a közélet mindenestül, politikai tennivalóival és szerepeivel együtt reá hárult. A

külső hatalmak a magyar politikai vezetőréteget mindenkor kontraszelektálták, a mégiscsak létező magyar politikai szükségletek és igények pedig újra meg újra megszülték ezzel szemben azt az értelmiségi elitet, amely egyben politikai elitje is lett annak a "másik" Magyarországnak, amely a hivatalossal szemben itt a valódit jelentette.

Így a magyar értelmiség szükségképpen ahhoz szokott, az vált "vérévé", hogy nincs Magyarországon értelmiségi teljesítmény politikai teljesítmény nélkül, illetve minden értelmiségi mozdulatnak megvan a maga nemcsak közvetett, de közvetlen politikai jelentése s jelentősége is. Ezzel együtt pedig ugyancsak szükségképpen eleve ellenzéki hangoltságú, beállítódású lett ez az értelmiség, mert nem lehetett más, ha szellemi és erkölcsi értelemben is értelmiségi hivatástudattal élt. Mindezzel természetesen járt együtt az is, hogy a magyar értelmiség úgy-mond a küldetéstudat jegyében vált értelmiségivé, nem pedig egy társadalmi való-ságtól és politikumtól elvált, attól elkülönülő ezoterikus értelmiségeszmény jegyében.

A közép- és kelet-európai térségre általában is jellemző az, ami annyira jellemző lett Magyarországon: a közélet vezető, irányító főszereplője az író (vagy íróféle) értelmiségi lett. Mohács után már az egyébként politikus-államférfi Zrí-nyivel és Rákóczi-val (illetve környezetükkel) is jelentős szerephez jut az irodalom, az íróember a politikában. A Rákóczi-szabadságharc leverését követően viszont ez utóbbi jut meghatározó szerephez, mert maga a író, az irodalom marad még csupán eszközként a nemzet kezében. Ettől kezdve a politikai mozgalmak élén írók állnak általában, s a mozgalmak egyszerre szellemiek, kulturálisak és politika-iak, azaz összetett nemzeti mozgalmak. A magyar jakobinus mozgalom a maga heroizmusával, szerencsétlenségével és kudarcával együtt, jellegzetesen írói-iro-dalmi ihletésű politikai mozgalom. Mégis, amikor az országban minden más lehe-tetlenül, jönnek Batsányiék és Kazinczyék, teremtenek újabb mozgalmakat, men-tenek értékeket, felvilágosítanak, szerveznek elitet, nyelvet újítanak, nemzeti kul-túrát ápolnak — és politizálnak, ahogy lehet. A magyar felvilágosodás korát a re-formkorba Kazinczyék, Csokonaiék, Fazekasék viszik át. A reformkor már a nem-zeteszme, a nemzeti irodalom és a nemzeti politika összefonódásának a kora, ab-ban az értelemben is, hogy ekkor minden közszereplő valamilyen módon író is, politikus is, és a magyar élet mindenese. Ez Kölcsey kora, a középbirtokos nemes, a lateiner értelmiségi, a jogász író-politikus kora.

A reformkor nagy eszméi nagy kudarcának egyenes következménye a vér-telen magyar forradalom nagy pillanata, 1848. március 15-e. Itt az élen megint írófélek állnak, s a korszakos márkanév: Petőfi. Kossuth és Deák mindvégig írói közegben mozognak, s maguk is többé-kevésbé írófélek lesznek. A szabadságharc leverése után, azaz majd a kiegyezés körül, Deák mögött ott áll az irodalmi Deák-párt és a századvég magyar lelkiismeretét, szellemi értékeit politikai értelemben is írók képviselik, az egyik oldalon közvetlenebb módon Kemény Zsigmond és Gyulai Pál, a másikon, a költészet áttételeivel, Vajda János.

A magyar huszadik század sem politikussal vagy államférfival indul. A szá-zad indítója Ady, a vatesz-költő, aki még az akkor egyedül formátumos államférfi-val, Tisza Istvánnal szemben is képviseli a magyar politikai génuszt, a politikai

tisztánlátást, előrelátást. Ady ad eszmei és magatartásmintát az utána következő úgyszólván valamennyi magyar mozgalomnak író és politikus egyéniségnek. Igaz, éppen a századelőn jelenik meg új írói, értelmiségi minta és program Kosztolányi és Babits részéről. E minták, szemben a tizenkilencedik század eszményeivel — és persze szemben Adyval — a modern kor író-értelmiségi magatartását éppen a közéletiség ellenében és a kihúzóadás, a félrevonulás jegyében fogalmazták meg. Kosztolányi a homo aestheticus, Babits a homo moralis ars poeticáját hirdeti meg. Ám mindkettőjük teóriájának kudarcát éppen saját életművük érett, illetve záró része bizonyítja, a közélettől való teljes visszahúzóadás erkölcsi lehetetlenségének felismerésével és bevallásával. Kosztolányi életművében a szépségkultusz felett úrrá lesz a szociális látásmód és az emberi lét alapkérdéseinek esztétikum feletti megpendítése, míg Babits a saját maga építette elefántcsonttoronyával szembenézve megfogalmazza a *Jónás* könyvében a küldetéses értelmiségi magatartás kulcsmondatát: "Nem lehet nem menni, ahová Te küldtél".

Századunkban ezt követően is — más-más változatban és korszakanként újra meg újra — fölvetődnek ugyan a "tisztá értelmiségi" magatartás és eszménykép illúziói a közéleti értelmiségi eszménnyel szemben, a század azonban nem hagyja menekülni a közéletből értelmiségi gyermekét. Az értelmiségi vezérszólamot mindvégig, a két világháború között is, az ötvenes években, 1956-ban s azután is a bartóki, kodályi, József Attila-i, illyési, Németh László-i, Veres Péter-i, Bibó István-i, stb. értelmiségi magatartás viszi, ez a minta, s ők az igazodási pontok. Az ember, a nép, a nemzet ebben az egyszerre izgalmasan változatos és iszonyatos évszázadban igazodási pontokat keres s követel. A szellem embere nem maradhat a szellem éteri közegében, be kell töltenie az űrt mindenütt, ahol erkölcs és közélet, kultúra és politika területein már nem egy megoldásra váró ügy, hanem maga a Közügy követeli az emberét.

Az 56-ot követő közel negyven év bőségesen elegendő idő volt ahhoz, hogy a közéleti, politikai kontraszelekció közepette, Kodályék, Illyések nyomán ismét kibontakozzék az az értelmiségi nemzedék — jórészt megint írókkal az élen — amely már szinte történelmi reflexből is továbbvitte a szerepet. A történelmi korszak természetéből s a politikai kurzus eredetéből fakadt azonban döntően ennek az új nemzedékben megtestesült értelmiségi szerepnek a nélkülözhetetlensége. A politika és az államélet kisebb-nagyobb karrieristái és bürokratái, a kontraszelektált politikai elit és az általuk korlátozott — egyébként egyre szélesebb körben kvalifikált — úgynevezett szakértelmiségi réteg semmi esetre sem tölthette be a nemzet életében, a közéletben azt a szerepet, amely megújulás s nemzeti megmaradás ügyét együttesen szolgálhatta volna.

A kádári puha diktatúra az 56 utáni Nagy Alkura épült, amely Kádár és a nép között kötöttetett, s éppen annyit ért, amennyi túlélési lehetőséget nyújtott, értelmét nem önmagában, hanem meghaladásának reményében kellett keresni. Az alku meghaladásának reményét pedig éppen az az értelmiségi-írói nemzedék jelentette, amely kitanulta a rendszer természetét, kialakított egy ennek megfelelő harcmódot, de a nyilvánosság előtt képes volt érzékeltetni, hogy amíg lehet, bírálój<sup>a</sup> a rendszernek, s ha már lehetséges lesz, kész élére állni leváltásának is. Enélkül a közéleti értelmiségi elit nélkül egyetlen reformpolitikus sem tudta

hitelesíteni magát a közvélemény előtt, sőt nem is igen válhatott volna nyilvánvalóan reformpolitikussá, de a lentebb mocorgó, tenni akaró értelmiség a közvetítő, a mindennapokban erjesztő értelmiség is bennük látta a tiszta forrást, a kapaszkodót, a hivatkozási alapot, a mintát saját életéhez.

Érthető, hogy a rendszerváltás előkészítésében és elindításában ennek az értelmiségnek jutott a főszerep, ők voltak a nevek, a jelképek, a garanciák, a készletők s gyakorlatilag a szervezők is. Ők álltak a nyilvánosság fényében, egyfelé ők jelentették a kihívást, másfelé ők öntöttek bátorságot a csatlakozókba, ők sugározhattak nyugalmat és magabiztosságot. A rendszerváltás mozgalmi szakaszának levezénylése nélkülük elképzelhetetlen lett volna.

Abban a folyamatban azonban, amit a többpártrendszer, a pártosodás hirtelen felgyorsult folyamatának mondhatunk, az íróértelmiség egyre inkább zavarba került, kezdte elveszíteni pozícióit, majd egyre inkább korábbi vitathatatlan tekintélyét is, belezavarodott az írói és a politikus szerep ellentmondásaiba. Az az emberi és szellemi minőség, amelyet ők képviseltek, egyre terheesebb lett az újdonsült politizálóknak, az ő korábban megszerzett közéleti-politikai rutinjuk pedig egyre kevésbé volt alkalmazható a merőben új viszonyokra. Egyre nyilvánvalóbbá vált, hogy az írói szerep és hivatás, amely az igazság feltárására, közkinccsé tételére épült, kibékíthetetlen ellentétben van a politikusi szereppel, mely viszont a döntésben és a cselekvésben nyilvánul meg, s az már csak taktikai kérdés, hogy az igazságot mikor mondja ki, és mikor hallgatja el. Ez az értelmiség elvesztette az uralmat a helyzet és a maga helyzete felett, szerepzavarba került. Mindez érthető lehet, de nehezen viselhető vesztesége az egész magyar közéletnek. Nemcsak azért, mert az író elpolitizálta magában az írói, miközben nem a cselekvő politikus szerepébe állt, hanem az irodalmias moralizáló szerepében került a politika csapdájába, s ebben a csapdában mindmáig szemmel láthatóan csak vergődni tud. Főképpen azért tekinthető ez társadalmi-történelmi léptékű veszteségnek, mert több évszázad óta először fordul elő a magyar közéletben, hogy a nemzetnek nincs irányadó értelmisége, hogy a társadalomnak nincs kire néznie.

A rendszerváltás során előtérbe került politizálók, legyenek azok újak vagy régebbiek, ma szinte kivétel nélkül a rendszerváltás sajátos kontraszelekciójának a figurái, sem erkölcsi, sem szellemi, sem politikai minőséget nem jelentenek, egyszerűen csak eszközemberei egy korszaknak. Ők, legalábbis egyelőre, nem irányadói, legfeljebb többé-kevésbé ügyes alkalmazkodói a kornak. Az értelmiség névtelen nagy tömegei pedig vagy kiszorultak vagy kihúzódtak a közéletből, s egzisztenciális gondjaikkal vannak elfoglalva.

Az értelmiség vezető rétegének szerepvesztése vagy szereptévesztése, más rétegeinek nyomorúságos "privatizálása" olyan helyzetben következett be, amikor az országnak legalább annyira szüksége lenne az eligazító szóra és magatartásra, mint történelmének bármely nehéz időszakában. A rendszerváltás folyamatának végigvitele, irányának kijelölése, normák állítása, értékek őrzése olyan időkben, amikor minden bomlóban van és átalakulóban, amikor a változások szele amúgy is felkavarja a vizeket, és felszínre kerül az iszap, minden szennyével együtt, akkor hiányzik leginkább az a fajta értelmiség, amelyet a szó legnemesebb értelmében közéletinek mondhatunk.

A rendszerváltás azonban e térség országaiban nemcsak ezeknek az országoknak a belső viszonyait kavárja föl, hanem olyan világtendenciák előtt is kitarja őket, amelyek viszonylag kiegyensúlyozott, tudatos, higgadt és ésszerű fogadására nincsenek fölkészülve, sem elfogadásukhoz és asszimilálásukhoz, sem pedig elutasításukhoz vagy elhárításukhoz nincs erejük. A nyugati világ több évszázados szerves fejlődése dacára is nehezen tud mit kezdeni a modernizációs lökéseknek azon következményeivel, melyek társadalmak polgári normáit rengetik meg, és liberális vagy álliberális eszményeiket rántják naponta a csatornanyílások közélébe. Hogyan tudhatnának e térség országai és népei romló gazdasági körülmények között, évszázados elmaradottságukkal, évtizedes rossz beidegződéseikkel, lélekben, erkölcsökben és anyagiakban egyaránt bizonytalanul, mindent felkavaró változások közepette saját normáik szerint és a helyzetnek is megfelelően reagálni e folyamatokra? Egy megkésett, ám mégiscsak szervesnek remélt polgárosodási folyamat élére álló, azt elősegítő, annak mintákat adó és értéktudatot tápláló közéleti értelmiség nélkül csak a káosz, a sodortatás, a kiszolgáltatottság fokozatairól beszélhetünk. Ezt az értelmiséget azonban nem lehet erővel vagy ráolvasással létrehozni, státuszába visszaállítani. Tenni legfeljebb annyit lehet, hogy magának az értelmiség közéleti szerepének a rangját, becsületét és nemzeti értékét igyekszünk helyrellíteni a köztudatban, és mindenekelőtt a magukat értelmiséginek hinni szeretők köztudatában.



## VESZÉLYEZTETETTSÉG ÉS ÉRDEKVÉDELEM RÖVID ÉS HOSSZÚ TÁVON

"Nincs más örök élet, csak ez: ha igyekszünk, míg élünk, megélni a magunkéval együtt az elődök életét is, abban a reményben, hogy a mi életünket szintén megélik majd az utódok — így fogva ki a halálon. (Szabó Gyula: *A romlás útjain — történelmi tudósítások*) Az idézet Lipp Tamás: *A sátán körzöje* című könyvéből való. Ő is mottóul írta az *Egy korszak mint műalkotás* című tanulmánya elé. Hogy nem állom meg, s magam is mottóként idézem, azért van, mert a kötet egésze is, de mindenekelőtt az a mottó indította el bennem azokat a gondolatokat, melyek itt következnek.

Olyan időket élünk mostanában, amikor mind kétségesebbé válik megmaradásunk folyamatossága szülőföldünkön. Határhelyzetnek nevezném ezt a helyzetet, hisz valamennyien itthon maradtak pőrén állunk nyílt színen és szemtől szembe a saját sorsunkkal. E határhelyzet lényege épp annak a folyamatosságnak a mind mélyebb veszélyeztetettsége, amelyről a mottóul választott idézetben van szó, mint az örök élet legreálisabb illúziójáról; arról a tér- és időbeli folyamatos jelenlétről, ami az otthonlétet, a hazát teszi, szemben a hazátlansággal, hontalansággal. Arról a térbeli otthonosságról, amikor, ha nehezen is, de kinyomozható elődeink élete, s az utódok révén a miénk is talán elképzelhető, földidézhető lesz valamikor.

Nem szeretnék túlozni, bármilyen hiteles lehet is lelkileg abban a helyzetben, amikor óránként mérhető sebességgel húzódik ki lábunk alól a talaj, az a leghétköznapiabb, amelyen a legminimálisabb önfenntartáshoz szükséges feltételeket kell megteremtünk. Egyre kevésbé vannak meg ezek a feltételek itt, a zsíros földjeiről messzi földön híres Bácskában, Bánátban, hogy egyéb javakról említést se tegyek ezúttal, pedig nem csak kenyérrel él az ember. Amikor veszélyeztetettségünkről beszélek, mindenekelőtt erre az elementáris veszélyeztetettségre gondolok, amely bennünket, vajdasági magyarokat éppúgy érint, mint akár-melyik itteni többségi vagy kisebbségi nemzetet. A mi veszélyeztetettségünk azon a ponton válik sajátságossá, amikor számbeli megfigyatozásunkat vesszük tekintetbe. Itt már lényegi a különbség a többségi nemzettel összevetve. Akik innen elköltöztek vagy elköltöznek, azok helyébe csak olyanok jöhetnek, (s jönnek is bőséggel), akik soha sem fognak bekapcsolódni a mi sajátos vajdasági magyar kultúránk áramkörébe. Akik elmentek vagy elmennek, megannyi szünetjelet hagynak e kultúra képzeletbeli partitúráján, mely így lassacskán az ütések, kopások, rések hálózatrendszerévé fogyatkozik. Üres vázzá, melyet eleven tartalmak helyett csak a szél jár át, mint huzat a lakatlanná lett házat. Gondolom, elég magától értetődő, hogy mindenekelőtt kultúránk veszélyeztetettségét hangsúlyozom, hisz a kultúra egy közösség kezdete és vége. Bundula István pontos megfogalmazásával élve (ez alkalommal is): "A kultúra nem más, mint az adott közösség identitásának koncentrálódása és tükröződése szellemi értékekben." És azt is mindjárt idézném, a

a magam folyamatosság-képzetét kiegészítve, hogy: "Ebben a folyamatban különösen felértékelődik a múlt, hiszen egy közösség múltja egyúttal egy közösség emlékezete is, a történelmi folyamatosság kollektív tudata: élet- és gondolkodásmód."

Nem szeretném, ha bárki is burkolt szemrehányást olvasna ki e sorok közül azokkal szemben, akik megelégtették szülőföldjük nyomorát, s a férfiak azt a legkonkrétabb veszélyeztetettséget, hogy hosszú évek óta egyetlen éjszakájuk sem múlhat el úgy, hogy biztosak lehetnének benne, senki sem akarja őket többé háborúba kényszeríteni. Napnál világosabb volt már az első pillanatban, hogy a jugoszláv térség bármelyik csatatere nemcsak a magyarok számára téves, hanem a szerbek, horvátok, bosnyákok, stb. számára is az. Bennünket csak attól a sátáni téveszmétől kímélt meg a sors, hogy azt hittük volna valaha is: léteznek nem téves csataterek is, s a kijózanodás, föleszmélés iszonyú szégyenétől és önvádjától. A többi ugyanaz. E század folyamán, de hagyjuk ezt a szégyenteljesen alkonyuló századot, szorítkozzunk csak az utóbbi tíz évre: nem található olyan eszme, etikai, erkölcsi érték, amelyet ne romboltak volna szét, amelyet ne becstelenítettek, gyaláztak volna meg, ne tapostak volna bele a hűvös anyaföldbe. Mindezek után elvárható-e bárkitől is, hogy szikrányi bizonyossággal is higgye, van értelme az önmagunkhoz való hűségnek, a nehéz helyzetben való férfias helytállásnak, a következetességnek, az emberi tartásnak, az (ittthon) maradásnak? Ki hiheti, hogy hazamehet még Vukováriba, Dubrovnikba, Szarajevóba vagy Travnikba? Ki hiheti, aki elment a Vajdaságból, hogy visszatérhet valaha is arra a Szabadkára, Újvidékre, Zomborba vagy Verbászra, amelyet itt hagyott? Pedig ez utóbbiakat (eddig még legalábbis) nem érte egyetlenegy bombatalálat sem. A rombolás nem fejeződik be a falak lerombolásával. Sőt, akkor is képes a mindenhatóságra, ha a falak még állnak.

Olyan időket élünk, amikor kisebbségünk önmagáról való tudása csak veszélyeztetettségének tudatában összegeződhet. Természetesnek, sőt elkerülhetetlennek tűnik, hogy a védekezés formái elsődlegesen a politikai eszközök. Lévén, hogy a jugoszláv térség egésze is drasztikusan politizálódott, a kisebbségnek sem maradt más megoldása, mint hogy politikai eszközökkel is vívja harcát a megmaradásért. S ez így van rendjén, mert a jelen körülmények között elutasítani a politikai fellépést, az áldozati bárány szerepének a vállalását jelentené. E gyilkos idők közepette mellőzni a politikai szerveződés formáit, azonos lenne a teljes önfeladással: itt a nyakam, vágjátok el. Mindeközben azonban úgy tűnik, megfeledekezünk egy nagyon lényeges mozzanatról, nevezetesen arról, hogy ahol olyan övön aluli módszerekkel folyik a politizálás, mint e térségben, ott nincs olyan politikai párt, ha hangot akar kapni e gyilkos párbeszédben, amely egészen megőrizhetné tisztességes eszközeit. Ahol a szemet szemért, fogat fogért elv van érvényben, ott nem lehet pusztán a szorongatott, megnyomorított, de nagy és patyolattiszta nemzetiségi lelkünket dobni be csupán a játszmába, ott az ennél jóval politikaibb eszközök használata is elkerülhetetlen. Ne áltassuk magunkat, hogy nem. S ez, tetszik – nem tetszik – , így van. Ám általa felvetődik egy alapvetően fontos kérdés. Az, hogy vajon megengedhető-e, pontosabban célravezető lenne-e, ha önmagunkról, kisebbségi esélyeinkről és veszélyeinkről, s a bennünket

körülvevő világ zajlásairól e párt programjának prizmáján át tájékoztatnák a vajdasági magyarságot. Aligha. Minden élményem, tudásom és tapasztalatom berzenkedik és tiltakozik ez ellen a beszűkítés, beszűkülés és egysíkúság ellen. E programosság okán tartom nagyon veszélyesnek érdekvédő pártunk azon törekvését, hogy fönnhatósága alá vonja mindenestül a sajtót (mindenekelőtt egyetlen napilapunkat) és intézményeinket.

Fölmerül ugyanis a nagyon időszerű kérdés: milyen önmagunkról való tudást propagálna az ilyen újság, az ilyen intézmények? Magától értetődően arra összpontosítaná tájékoztatásunkat, élet- és világszemléletünket, amiért a politikai küzdőtéren száll síkra: a pusztá megmaradásunkra, mintha az, hogy vagyunk, már önmagában elegendő volna. Az, hogy magyar kisebbségi vagyok: adottság. Identitásomat azonban nem adhatja meg pusztán ez az adottság. Identitás nincs önmagában, csak az általam, általunk teremtetett szellemi értékekben fogalmazódhat meg: az általam, az általunk létrehozott kultúrában tehát. És még valami. Amikor azt mondtam, hogy egy kisebbségi érdekvédelmi párt ma éppúgy nem válogathat a politikai meggyőződés eszközeiben, mint ahogy azok a pártok sem válogatnak, amelyek partnerei e küzdelemben, akkor az a kérdés is szükségszerűen megfogalmazódik, hogy önnön veszélyeztetettségünk tudata vajon szükségszerűen vezet-e elvakultsághoz? Hisz mi más, ha nem elvakultság az, ha miközben érdekeinkért szállunk síkra, legkíméletlenebb ütéseinkkel épp önmagunkra sújtunk. Vajon nem feltűnő-e, hogy érdekvédelmi szervezetünk — mintha a többségi nemzet uralkodó pártjának stratégiáját tekintené irányadónak, sőt példaértékűnek, legalább akkora vehemenciával küzd saját kisebbségének azon személyiségei és intézményei ellen, akik tagságilag nem sorakoztak fönnhatósága alá — mint ahogy kisebbségi érdekeinkért száll síkra. Hogyan? Veszélyeztetettségünk ide, fogyatkozásunk oda — csak azokért kell küzdeni, akik a mi kutyanék kölykei? A többi meg vesszen, ha a vajdasági magyarsághoz tartozik, akkor is? Nem tudom, elhangzott-e, leíródott-e a vajdasági magyarok bizonyos intézményeire és jeles személyiségeire vonatkozóan, hogy árulók, vagy csak körülírás formájában mondatott ki, de kisebbségi érdekvédelmi pártunk stratégiája pontosan ezt a megbélyegzést végzi útközben, ám szinte úton-útfélen. Vajon nem ismerős-e a stigma, ha a térség politikai csatározásai egészének keretében vetünk rá pillantást. Vajon nem unos-untig ismerős-e? Minthogy: intézményeink, vezető személyiségeink a félmúlt rendszerben a hatalom szolgalelkű kiszolgálói voltak, s nem tettek eleget küldetésüknek, nem szolgálták a vajdasági magyarság ügyét. Mindenekelőtt azért nem, mert óvakodtak — gyáván, meghunyászkodva attól, hogy idillikusnak festett kisebbségi létünk felszíne mögé nézzenek, s fölfedjék múltunk fehér foltjait, s a jelen problematikuságát. Hadd ne részletezzem, hányan és hányan voltak kisebbségi érdekvédelmi pártunk jeles tagjai közül az egypártrendszer idején annak a egyugyanazon pártnak a tagjai, mint akiket árulással perelnek. Hadd ne részletezzem. S talán épp ezért illene emlékezniük saját tulajdon tapasztalatukra, hogy a rendszer fönnmaradásának ára az a bizonyos kordábaszorítottság volt, amely e térség valamennyi nemzetére és nemzetiségére érvényes volt. Mi volt az a sátáni mozgósító erő e térségben, ha nem a benne élő többségi nemzetek nemzeti elfojtódásának, elnyomatásának, megcsonkítottságának az eszméje. Vajon nem ez a szellem szabadult-

e ki a palackból, s változtatta véres csatateré az egész néhai országot? Hogyan lehetett volna kivétel bármelyik itt élő kisebbség? Ne áltassuk magunkat. Még akkor sem, ha tudjuk, hogy kisebbségünk esetében az érdekeink védelmére rendelt politikusok kisebbségüket szolgálkúságuk sokszor nem is kért megnagyobbításával kompenzálták folyamatosan, s így ha már kisebbségi, akkor legalább a szervilisségben igyekezett túlnőni önmagán. Hogy erre a beidegzett kisebbségi reflexekben is lelhető némi magyarázat — mit sem változtat azon a helyzeten, amely megteremtődött, s nagyobb károkat okozott, mint hittük volna. Vajon nem a populizmus egy kisebbségi megnyilatkozásformája-e, ha mindezt ütőkártyaként használja fel úton-útfélen az a kisebbségi párt, mely érdekeinkért, mindannyiunk érdekeiért száll síkra, minthogy ezért szerveződött. Mi szükség erre? Vajon nem hamis kishitűség-e? Nem elég reális és meggyőző valós veszélyeztetettségünk ténye? Avagy kisebbségi érdekvédelem ide, vajdasági magyarság-ügy oda, mégiscsak a hatalom megkaparintásáról van szó? Nem szeretném ezt hinni.

Író lévén én a kultúrát tartom elsőrangú fontosságúnak mai, fokozott veszélyeztetettségünk idején éppúgy, mint tegnap, s ha lesz holnapunk, holnap is. Igyekszem kultúránk folyamatosságát biztosítani. Úgy gondolom, ez a dolgom. Nem tartom vitásnak, még kevésbé — valamiféle vélt elefántcsonttornyot építve magam köré — alantasabbnak a politikai eszközöket közösségünk megmaradása érdekében. Sőt nélkülözhetetlenül fontosnak tartom a politikai eszközöket is, ha célravezetőek, nem pedig vaktában csatározást végeznek. Meggyőződésemmé lett, hogy itt maradni és csökönyösen a kultúrára tenni fel az életünket, maga is politikai tettnek minősül jelen körülményeink közepette. Nem élvonalbeli politikai tettnek, hisz nem helyettesítheti a tisztán politikai tetteket, a maga módján mégis az. Csak nem a napi politika mértékegységei szerint számolódik, hanem hosszabb távon. Kultúrát fenntartani, folyamatos elevenségét biztosítani, azt a célt szolgálja, hogy kisebbségünk ne váljék provinciálissá, hanem megőrizhesse és gazdagíthassa a maga lényege szerinti sajátosságát: regionális voltát. Abból indulok ki, amit Esterházy a következőképp fogalmaz meg: "Nem a műveletlenség a provincializmus (az csak segít), hanem a figyelmetlenség. Az értelmiség dolga volna mindenre figyelni. A szellemi ellenfeleire is. S nem csak kukorékolni, ki-ki a saját szemétdombján. Abban a pillanatban, ha csak magunkra figyelünk, veszítettünk. Ez egy országra is igaz. Ha csak magunkat látjuk, vége." Nyilván nem kell részletezni, hogy fokozottan igaz egy nemzetiségi kisebbségre vonatkozóan, mely önmagát igazából csak a tulajdon regionális voltában tételezheti. Legalább két kultúra határmezsgyéjén. Kívül lenni az anyaország határain mindenképp nehéz tapasztalat, az önfenntartás, a megmaradás békeidőkben sem egyszerű, s bőven tapasztaljuk, mennyire nehéz háborúszakok idején. A bennünket körülvevő nemzetek életébe, kultúrájába beilleszkedni békeidőben sem egyszerű, háborúszakban pedig a lehetetlenséggel határos. Ám regionális voltunknak mégiscsak ez az egyik alapfeltétele. Ez adja meg regionális voltunk legfőbb sajátosságát, azon túl, amit az anyaországtól szívunk, illetőleg e kettő sajátos ötvözete.

Olyan időket élünk, amikor a környezetünkből szívható nedvek forrása szinte teljesen elapadt. Ügyszólván csak az összeférhetetlenség mérgei szívódhatnak belénk, mert ami a sokféleségből adódó másságot érvényesíthetné, azok a

törekvések az egész térségben búvópatakokként csörgedezhetnek csupán, mélyen a fecsegő felszín alatt. Csak magunkra szorítkozni azonban még így is, e nehéz helyzetben is, "enyelgő látványossággá", afféle "sujtásos nemzeti kisebbséggé" silányítana bennünket. Csak a kultúra számolhatja fel kisebbségünket, mely eredetileg mindössze számbeliségünket jelöli. Csak kultúránk szívós gyarapítása juttathat hosszú távon minőséget is jelölő kisebbség voltunk felszámolásához.

Még akkor is, ha mostanság Isten kezében vagyunk, s e nehéz időkben a számok döntenek.

# THE KNOWN IS POW(D)ER, AVAGY A TUDÁS(HATA)LOM

— szinopszis —

## I.

A tudás természetes állapota: önmagának az élvezete. A világosság addig a legfényesebb, amíg egy fejben ég — a közlés a homálynak kezdete.

Németh László

Az értelmiségi mindig magában beszél, s csak a körülállók vagy a körülmények ösztönzésére hajlandó morfondírozását fennhangon folytatni. Nem valami szemérmesség fogja vissza, hanem a veszélytudat, hogy az, amit tesz vagy mond: hasznosul. Hasznosul, tehát fel- és elhasználódik, belső világáról leválva esztétikai, tudományos stb. tárgyként kerül forgalomba. A műveket váró művészeti és tudományos élet azért jött létre, és azért marad fenn, hogy az egyébként magában beszélő értelmiséget szóra bírja, megszervezze és ellenőrizze. (Értelmiségi: a belső szemlélet ember-feletti fokozatának szellemi-történeti alanya; értelmiség: az előbbiek feltételezett csoportosulása.) A társadalom rájuk irányuló figyelme pontosan felismert érdekekből ered, ezért számára ennek az embertípusnak a tevékenysége csak funkcionálisan határozható meg. A saját alrendszerait "félreértésekkel" óvó társadalom így avatja eleve közhasznúvá a magánbeszédet, mire viszonzásképp, s a nagyon is kiszámított "félreértést" félreértve az értelmiség a róla alkotott képet mint egy sajátos cél- és feladatrendszert kezdi szemlélni, s kerül(het) a hatása alá.

De vizsgáljuk meg a fent említett veszélytudatot: vajon mi okozza? Az értelmiséginek a legnagyobb kockázatot a a művének hibás interpretációja, illetve ennek rögzülése jelenti. Ez kivédhető volna, ha ő maga *mindent* értene, s ezáltal programozni tudná a befogadást. Valószínű, hogy egyetlen értelmiséginek sincs pontos ismerete saját tevékenységének eredőjéről és szerkezetéről, és esélye sincs ezt töredelmesen bevallani, mert az önleleplezés a kizárólag az eredményekre hangolt társadalmat untatja. Ki hallgatja meg türelemmel bárkinek is a saját maga lényegéről szóló okfejtését, amely annál érdektelenebb, minél kevésbé általánosítható? A személyesség fárasztó részleteibe vesző kitérülések csak akkor bocsáthatók meg — vélik —, ha túlmutatnak a konkrét szituáción és szereplőkön, és kiterjeszthetők, un. transzkontextuális jelentőséggel bírnak. Tehát az értelmiségi magára marad a kizárólag róla és neki szóló kérdéssel, hogy *honnan tudja mindazt, amit tud*.

Vissza kell kanyarodnom a "magában beszélő" értelmiség problémájához,

amely a gondolkodás körülírásaként is felfogható, ám ez utóbbi sokkal kevesebbet árul el arról a magasrendű hasadtságról, amit a tudás forrásaként feltételezek. A "magában beszélés" nemcsak lírai vagy pszichoanalitikus természetű lehet; itt most az univerzálisnak elgondolt, nyelvtani személyen túli "én" megszólítása, kvázi-dialógikus megidézése. Végzője oly módon válik le a külső, aktuális megtélés köréről, hogy nem hullik vissza valamiféle ellenőrizhetetlen, zárt lélekállapotba, vagyis nem űrült és nem megszállott.

Íme a terület, ahová a társadalomnak nincs bejárása, viszont egyenesen nélkülözhetetlen, hogy ebből a metafizikus rezervátumból hiteles értesüléseket kapjon. A legalkalmasabb eljárás, ha az értelmiségiek egymást figyelik meg, és a művészeti- és tudományos életnek nevezett szekréció során megnevezik a fontos műveket. Mindazonáltal sokkal érdekesebbek a díjosztásból kimaradt, zárva nyosodó teljesítmények, amelyek olyan kerülő utakon sodródhatnak vissza a (köz)-gondolkodást befolyásoló tényezők közé, hogy felbukkanásuk vagy közvetett hatásuk szinte megmagyarázhatatlan.

A "magában beszélő" értelmiségiről szólván lassan elérkezem annak a megállapításáig (ld. már a régi görögök is), hogy a gnóthi szeauton tulajdonképpen a "légy értelmiségi" felhívást tartalmazza. Az önmagát megismerő, tehát önvizsgálatot végző ember csak onnan merítheti szempontjait, oly módon lehet saját maga bírója, ha a már emlegetett magasrendű hasadtságot nem metaforának vagy szimbolikus modellnek véli, hanem értelmiségi léte alapszerkezeteként szemléli. És akkor visszajutunk ahhoz a dilemmához, hogy a félreértéstől irtózó értelmiségi épp az értésről nem tud számot adni. A belátás, a teljesülés, a mindig késedelmes bizonyosság felemelőek ugyan, de nem magyaráznak meg semmit. Ez a feloldhatatlan (és ezért termékeny) helyzet okozza, hogy az értelmiségi állandó "hermeneutikus" pozícióban van, s legszívesebben néma tolmács lenne, ha ebben nem zavarná meg az élet, a sajátja is és a másoké is.

Az önmagáról mint értelmiségiről beszélő értelmiségi (az úgy többszörösen paradox, tehát nem légből kapott) nemcsak az önmeghatározás színes fonalaiba gabalyodhat bele - miközben illetékességének bonyolult és változékony összetevőiről hallgat -, hanem szólhat egy külső norma agyafűrt vagy elkötelezett teljesítőjeként is. Az első esetben a nagyotmondás ingere, a másodikban a rosszul értelmezett önfegyelem téríti el attól a "képtelen" (csak stilizált alakváltozataiban megragadható) tárgytól, amit az elemző önmagaként szemügyre vesz. De miként lehet elbeszélni ezt a sajátos tapasztalatot? Az értelmiségi, aki az önszemlélet révén tud valamit is magáról (ld. a gondol-*kodik* szó visszaható [!] képzőjének tanúságát arról, hogy a gondoláson túl, amely általános emberi lehetőség és kényszer, ott a -*kodásnak* az önnön valójához visszaautaló bonyodalmasabb esete), joggal ódzkodik attól, hogy bárminek is az elmondásába fogjon. Tart a félreértéstől, illetve az önfeladásig menő nyelvi alkalmazkodástól. A "beszéd" teremő, előszólító funkciója visszaszorult a monologikus szférába, helyette az emberi játszmáknak alárendelt "retorika" használatos, a (fel)színes fecsegés. A mondás radikalizmusában bízó törekvő gondolkodó azt tapasztalja, hogy a szó szekularizálódott, csak mondás által semmi sincs, mert nem húzódik mögötte spirituális főhatalom. Aki beszél, az nem hírnök, hanem egy exhibicionista vagy egy boldo-

gulni vágyó, kicsiny sorsát menedzselő közember. Az értelmiségi ennek folytán nem médium többé, nem konkurens világok felkínálója, nem pap, hanem szakértő, tudós, irnok. Hogyan beszéljen hát a civilizációs süketséggel?

Három nagy múltú, tekintélyt és szervezettséget mutató terület áll a rendelkezésére: a tudomány, a művészet és az ideológia. Mindhárom igyekszik hasznosnak, mulatságosnak vagy felemelőnek tűnni, mert ennek fejében kap pénzt, időt és épületeket. Valójában a társadalmi kívánságot (mármint hogy szolgálják meg a pénzüket) mindig túlteljesítik. A "haladás", az összemberi elképzelt teljesítménygörbéje azonban sosem ezekre a tartalékokra alapozta az optimizmusát, hanem valamiféle korlátolt empiriára.

Vegyük sorra a hivatalos (államilag különböző módon és eszközökkel számon tartott, tudomásul vett) értelmiségi munkaformákat. A *tudomány* a legellentmondásosabb, mert az értelmiségi gondolkodása par excellence antinómikus, miközben a tudomány épp ennek az észjárásnak igyekszik gátat szabni. Gátat szabni, s nem elejét venni, mert a csapongó, játékos, de mélységesen létre-hangolt gondolkodás épp a problémakeresésben, a kérdésben tünteti ki magát. Ami utána következik, az a paradigma begyakorolt alkalmazása. A tudós ilyen értelmű önkorlátozását nevezik sikernek. Hasonlatos mindez a legtisztább laboratóriumhoz, amelyben az élet (mert a kiválasztás is része) szennyeződésnek minősül. Mire törekszik a tudomány? Hogy amit mond, legyen lényegi, legyen formulázható (közhely), és mindez kapcsolatba léphessen eddigi vagy eljövendő tudományos eredményekkel (ez nemcsak az időben való "tologathatóságot" fejezi ki, hanem saját határai kijelölésének a képességét is). A tudományt mostanáig négy nagy csapás érte: industrializálódott; nem tudományos érdekű alakulatok részrendszerévé vált; szervezeti lassúsága deformálta a tudósi ambíciókat; végül az elharpózó gyanú, hogy maradt-e még egyáltalán felfedezni való. Az alkalmas tárgyak fogyását először az interdiszciplinaritás rejtette el, majd felértékelődtek relációk (ó, strukturalizmus! ó-strukturalizmus), legutobb pedig a földhözragadt, bámész tények fölé odafújódott a teória Zeppelinje. "A" tudomány önfelszámolója tulajdonképpen ekkor kezdődött: tiszta elméletként lefűződött a befolyásolni kívánt (?) világról, s egy olyan szabályrendszer kidolgozásába fogott, amelynek végsőkéig feszített belső koherenciája önmaga összeroppantásához fog vezetni. Summa summarum: egyfelől a rejtélyek eltűnése, a horror vacui, a romboló, haszontalan unalom, másfelől a logikai játékká és pusztá technikává szétágazó tudomány alkalmatlansága fenyeget. A tudomány csődje a tudás végének rémképét idézi elénk, amelyek a végleges végekkel kibékülni nem tudó értelmiségi szívesebben szemlél mint történelmi szakadást, a történelem végét, a szokásosnak spirálmenetben való faképnél hagyását.

Míg a tudomány a dolgok helyét és rendjét firtatja, s különböző alaprajzokkal kísérletezik az organikus rendetlenséget megértendő, addig a *művészet* egy másik "kertet" épít, jobbat a meglévőnél, rosszabbat az elveszítetté. A művészet előtt ott dereng egy tündéri kultúra emléke, amely egykor úgy fordult sivár artisztikumba, úgy bonyolódott a "kétkezi" alkotás próba-szerencse játékába, hogy feledésbe merültek, a közvetlen teremtés igéi. A dementia elérte a fehér- és feketemágusok páholyait, amelyekből kivirágzott a művészet. Lehet, hogy az elfe-



lejtett varázs szelídült gyermekdallá, mert a dolgok maguk is elfeledkeztek a helyes összefüggésekről, és nem hallják a parancsot. A művészet a felismerhetetlen keresése lett. Az ózonpajzs, ez a képzeletbeli mennyezet repedezik szép, okos fejünk felett, és lent, a lazuló kövek résein kipotyognak az otthonosság parányi bútorai; a művészet kulisszái még megtölthetik a teret. Harsány éneke, színei, mozdulatai a helyettes-élet kifejezői.

A témák (valójában a képzelet) kifáradásával a hogyan-mondás, az ornamentika, az elbeszélésbeli változatosság lépett elő fő tárggyá. Ebben két dolog bátorította a művészetet: először, hogy a legarcátlanabb ötlete is komolyan vétetik, másodsor, hogy a tudomány gyengesége bebizonyosodott. Azé a tudományé, amely arra számított, hogy az ismert tények megnyugtató "látványa" és más barátságos evidenciák elfedik a teória szürrealizmusát. Amely remélte, hogy a tudottság és ellenőrizhetőség kellékeivel apránként átterelheti az ész saját absztrakciós felségterületére. Ám a művészet idejében rájött, hogy a szigor, az aszketikus érvelés, a túl-hivatkozások jégpáncélja mögött (alatt?) egy nyájas fojtogató kuksol. El is ment a kedve a mély átéléstől, amely a képmutatás logikája szerint hűvös formakultuszban jeleníttetné meg, és alkalmazni kezdte az iróniát.

Az irónia amolyan temető melletti fütyörészés, máskor finom elmeél, de bárhog is legyen, legfőbb ambíciója a sebezhetetlenség látszatának megteremtése. A sebezhetetlenség illúziójához szükséges a gyanú állandó elterelése: a primitív vagy patetikus szemléleten túliság és a nihilizmuson inneniség. A legnagyobb ironikus "beszéd"akkor váltak lehetségessé, amikor ez az egyensúlyozó szédület önmagát is ironizálta. Az iróniában rejlő kockázat egyedül az, hogy miután a sebezhetetlenség időnként megelőlegezett halhatatlanságba csap át, vagyis a szerző látszólag nem vár semmiféle, művészi tevékenységét mérlegetlő reflexiót vagy ítéletet, az utókor (kultuszának és emlékének jövőendő ápolására) meg sem szerveződik. A művész, úgy tűnik, örök életű, vagyis nincs szüksége jóindulatra vagy "szoborfényesítésre". Minél teljesebb az irónia, művelője annál árvább lesz. S ha nincs halál, kívül reked a nagy misztériumon, s úgy jut túl jön és rosszon, hogy egyik oldalnak sem kellett.

A harmadik szervezett és öntökéletesítésre berendezkedett értelmiségi foglalatosság a dolgok elvont, rejtett lényegének kiolvasása a "kollektív tudat"-ból, s ennek köznyelvi formulákban való rendszerezése: vagyis az *ideológia*. A világ csevegő elbeszélése sem a tudománynak, sem a művészetnek nem sajátja, sőt elvárják, hogy a hozzájuk való eljutást hosszú és fáradságos "nyelvtanulás" előzze meg. Az ideológia (mindegyik ága) felkínálja a maga eszperantóját. Vizsgáljunk meg a tanulás kedvéért három ideológust: az újságíró, a pedagógust és a jogászt. Az újságíró a lelkekből és a világból hiányzó csoda helyére a hirt állítja, de míg az előző ritkaságával és megmagyarázhatatlanságával köti le a figyelmet, addig az utóbbi szaporaságával és elemi szerkezetével tolakszik elő. Az újságírók az aktuális mindentudás ügynökei, a sajtónak nevezett érzelmi és politikai csomagküldő-szolgálat speditőrjei, akik máig nem tudtak dönteni a szabadság és a függetlenség között (vagyis, hogy ők kerüljenek többre vagy a munkájuk). Ahhoz, hogy megőrizhessék középen-létüket, állandó alkalmazkodásra kényszerülnek, mert a viszonypontok folyton másutt jelölik ki a képzeletbeli közepet. A korrekciós

ingamozgás autoerotikája csábítja újságírói pályára az értelmiségit. A pedagógus a gyermekek vagy ifjak jelenlétében vízionál, őket utánzásra rábíró, hivatása szerint értelemnövelő, jellemnevelő alkalmazott. A "szabadság" és "függetlenség" feliratú ajtók mellett a "semlegesség" táblát viselőn kellene átbálgatnia (netán mohón berontania). A kérdés az, hogy lehet-e munkaköri kötelesség, alkalmazásbéli föltétel az ilyenfajta bölcsesség, annak is valami "keleti", a dolgok felett lebegő változata? A pedagógus (csakúgy, mint az újságíró) valójában a napi tudás technikusa, miközben alkalmazói elvárják, hogy egész tevékenységével valódi választásra indítson. Ez a heréltségre emlékeztető impossibilité (ha megvalósul) egy kaleidoszkópikus "világképet" közvetít. Az ezen felnövő értelem nem a "kevés elemből felidézett gazdagság" várományosa, hanem a *végtelen variabilitást és a csőllátást egyesítő* agykárosodás bentlakója lesz. A legjobb tanítványok boldog meglepődöttséggel figyelik majd a színes cserepek mindig változó ábráit. A jogász különös ideológus, mert a jogrend elvileg nem ad alkalmat a szabad "elbeszélésre", az van, vagy úgy legyen, ahogy kimondatott. Mégis, mintha részletes ismereteivel azokra a keskeny folyosókra nyitna ajtót, amelyek kivezetnek az ostromgyűrűből. Ők a kodifikált rend tökéletlenségének kalauzai, az ortodox törvényisztelettel bojkottálható működés segítői. Miként az újságíró, aki nap mint nap vektorszámításokat végez az optimális távolságok felvétele érdekében, miként a pedagógus, aki (a Mátyás királynál járt okos lány módján) hoz is madarat meg nem is, úgy a jogász is csúri-csavarja a meséjét, míg használható történet nem kerekedik belőle.

Ezek a (némileg a fonákjukról, látszólag csak részgazságokra kacsintó szándékkal bemutatott) példák bővíthetők vagy újakkal toldhatók meg, végül is a hozzájuk tartozó lényeg az, hogy a tudomány, a művészet és az ideológia területén kísérletező értelmiségi bizonyos felismerések és szükségszerűségek következtében átléphet a gazdaságba vagy a politikába, mert felismeri, hogy az individuum csak a tömeg felől ösztönzött szerepekben őrizheti meg méltóságát, és csak feláldozása árán derül ki értéke. Az értelmiség ilyen irányú mozgásának előjátékát (máskor pótlékát) gondolják közéletnek. Miután hosszasan szóltam az értelmiségi sajátságairól és néhány számára elérhető szerepekről, áttérek a "magában beszélést" nem államilag felhangosító jelenség-együttesre, amit majd (jobb híján) közéletnek nevezek.

## II.

Mindig mondom: ha *két* életem volna, akkor az egyiket gondolkodás nélkül a Polisznak, a történelmi pillanatnak, a pártok harcának szentelném, és csak a másikat az olyan szemlélődésnek, mint ezek a széljegyzetek. De nincs itt valami tévedés? Nem kellene *egyetlen* életemet is a Polisznak szentelnem: nem az-e az örökkévalóság? Hiszen amikor: Ágoston a kereszténység mellé állt, nem egy örökkévalóság mellé szegődött, a mulandó politikai harcok fölött s azokkal szemben — dehogyan. Akkor kereszténynek lenni annyi volt, mint éppen *nem* örök kontemplációt választani, hanem véresfogú, vic Morgó napi politikát, pillanatot és aktualitást. Ha az "örök dolgok" szemlélője maradt volna Ágoston, mulandó lett volna. Mivel belemerült 410 augusztusának, 420 decemberének, 430 májusának bornírt történelmi pillanatába, bele egészen — megnyerte az örökkévalóságot.

Szentkuthy Miklós

Az értelmiség és a közélet lehetséges viszonyát firtatva, a pusztán kérdésfeltevéssel burkolt állítást fogalmazok meg. Eszerint az értelmiség igenis legyen aktív, kezdeményező a társadalom életében. Pedig közélet nyilván van értelmiség nélkül is, illetve az értelmiség nem szorul igazán a közéletre, mert munkája során befolyása van más emberek ügyeire. Ráadásul (úgy tűnik, hogy) a kilencvenes évek második felében lezárul Magyarországon a mozgalmi periódus, és az "ébredés" időlegesen véget ér. Az eddig (nyolcvanas évek) rangot adó peremhelyzet és a lázadás gesztusa közömbössé válik, az új hatalmi keretek megszilárdulásával meggondolandó az "ide lőjtek" magatartás. És egyáltalán: hogyan éljük a közéletet, hiszen akart megvalósítása kriptopolitikai indítékokra utal, pedig a közélet a saját politikai értelmét nem firtató, arról szándékosan tudomást nem vevő fórum (ellenkező esetben ugyanis párttá alakulnának az egyes csoportok). Vagy szemléljük úgy a közéletet, mint ahol az értelmiség közérthetően beszél, ám elveit nem fordítja le a gyakorlatra, vagy ezt csak példázatszerűen teszi? Induljunk ki az értelmiség halált megvető óvatosságából? Lehet-e úgy közéletet "játszani", hogy a benne való részvétel ne jelentsen kockázatot; és lehet-e úgy közéletet szervezni, hogy a zavaros fejű értelmiség önleplező, rejtett ambícióit kifecseggő alkalmává alakítsuk, ami után szankciók következnek (kerülő úton, hogy ne nyilvánvaló összefüggés kösse össze az agórát és a személyes sorsot)?

A szókratikus értelmiség él a gyanúperrel, hogy azért érik ösztönzések



a közéletben való részvételét illetően, mert különben intézményesíteni kellene a szerepét, amit a modern tömegtársadalom — nagyon helyesen — vonakodik megtenni. Hiszen az érzékeny (nem ritkán neurotikus) értelmiségi hamar megriad, begubózik, vagy ki akarja találni azokat az elvárásokat, amelyek kitalálása esetén már nem minősül "használhatónak". A nomád értelmiséginek előbb-utóbb kialakulhat egy fajtája, amelynek már nem kell a hatalom és a pénz, és újcínikusok vagy neoszentimentálisak lesznek. Gyanakvásuk még kifinomultabb: honnan tudja a hatalom, hogy saját értelmiségének van igaza? az ellenzékét meg csak nem fizetheti meg: ezért kitalálja a "küldetést", a "közéletet", hogy szóra bírja, mozgásban tartsa a még mindig marginalizált helyzetben lévőket valami számára is homályos oknál fogva.

A túlérzékeny, másokat megfigyelő, s ezért önmagát is megfigyeltnek gondoló értelmiségi rendszerint politikai cselekvés szereplőjének képzeletét, valami titkos játszma gyanútlan statisztájának. Az elmúlt évtizedek valódi (!) közéletének egyik alapvető párosa például az *ellenzéki írástudó* — *titkosrendőr* volt. A dolog kettejükkel odáig jutott, hogy egyrészt a titkosrendőr már jobban értette az izgatót, mint ő saját magát (nem lévén pontos fogalma az izgatásról), másrészt az ellenzéki természetes ösztönét, kritikai szimatát megzavarta a titkosrendőr ügybuzgalma, sztárnak kijáró kíváncsisága. A titkosrendőr nagyon jó olvasó, alapos olvasó, szempontjai vannak, már-már meg kell becsülni. Az efféle tapasztalatokat szerzett kelet-európai értelmiségi kisegisztencia nem teszi ki magát szívesen a közélet hullámvásáinak, inkább vállalja a mély életismeretből fakadó kisszerűséget. (Most eltekintek attól, hogy a szocialista kísérlet kitermelte ugyan saját kritikusait, a tényleges szocialista-realistákat, akik mint nem a hatalmat igazoló-szolgáló értelmiségiek marginalizáltak voltak, ám valójában egy kusza áttételeken át működő szolidaritás fűzte sokukat a főrendőrökhöz.)

Visszatérve az értelmiség közéleti-politikai szerepvállalásához, és maradva Kelet-Európánál, úgy látom, hogy az értelmiségi kérdés a XX. század második felében főleg Kelet-Európa-hoz köthető. A modern Kelet-Nyugat megosztottságban "berendezett" Európa szocialista társadalmakról szóló első hírei szerint Kelet-Európa nem szabad, vagy szabadsága veszélyben van. Az emberi jogok megvonása, sajátos értelmezése mellett a másik botránykő a szellemi szabadságára kényes értelmiség korlátozása volt. A kelet-európai történelmi kísérlet foglyává vált értelmiségi igyekezett magyarázni a helyzetét, s megpróbált rájönni arra, hogy mit tehet: a hatalommal való kollaborálástól az elméleti csatározásig. Napvilágot láttak a diktatórikus hatalommal való értelmiségi együttélés lehetőségét és technikáit vizsgáló elméleti munkák, amelyek csak közvetve utaltak a problémára, és többnyire nem látták abszurdumnak a kooperációt. Színleg kiegyeztek az adott helyzettel, és legfeljebb egy, az árnyalatokban megjelenő, imponderabilis elhatárolódást kockáztattak. A kelet-európai értelmiségi önmagáról szólván csak később választotta és/vagy sajátította el a radikális, ironikus és empirikus beszédmódot, amely a nyugati gazdasági nyomás és a belső funkciózavarok következtében válhatott gyakorlattá. A lábra kapó kelet-európai radikalizmus tulajdonképpen az errefelé nagyon kifinomult öncenzúra felfüggesztése. Az irónia sem "közönséges": nem epés bölcsködés, és egymást színleg kioltó élményekre épül; a irónia szom-

szédságában ott az apokaliptikus látásmód, a démonizált marxizmus az idő és történelem bűvöletébe, igézetébe ágyazódik bele. És persze kínosan tárgyyszerű a magát artikuláló kelet-európai: fél a hatalom mindenütt rebelliót orrontó éberségtől, de különösen attól, nehogy úgy tűnjön, mintha valamely mítosz, önsajnáló legenda csapdájába esett volna. Az e tájon megnyilatkozók nagyon is ügyelnek, hogy előre kivédjék a rajongás, a romantika rájuk vetülő gyanúját, hogy arról és csak arról szóljanak, ami van. Az érzelmileg motivált szorongatottság túlkompenzálásából így születnek meg az értelmiségi helytállás, rendíthetetlenség kivételes példái.

Míg a kelet-európai értelmiség megértette, hogy rendkívüli morális teljesítményre kárhozott, addig *a nyugati gondolkodók a szabadság-kutatás új dimenzióját keresték a veszélyeztetett kollégák sorsában és reakcióiban*. A legfontosabb, amire itt rá kell mutatnom, hogy miként vált Kelet-Európa a nyugaton elerőtlenedő, kifulladás "új baloldaliság" befogadó régiójává, hogyan lett a nyugati ellenkultúrából részben kelet-európai reformkommunizmus. Az "új baloldal" az ötvenes-hatvanas évek kallódó értelmiségének a meglehetősen diffúz mozgolódása volt nyugaton; anarchista, trockista, maoista, marxizáló képviselői technokrata-ellenes kultúrát akartak. Főleg az egyetemi diákságot mozgósító s erősen társadalmi indíttatású "új baloldaliság" a hatvanas évek végére elveszítette befolyását. Ekkor épp elkezdődött Kelet-Európában a konzervatív fordulat, amely szakasztott ilyen kipróbált, a hatalom szándékával szemben tehetetlen, de forradalmárait erkölcsi megtisztulással kecsegtető és önfeljelentésre csábító politikai placébóra vágyott. A hetvenes évek kelet-európai ellenzéke a nyugaton eliminálódott "új baloldal" ilyen értelmű szellemi örököse, s ráadásul ez az "átültetés" Magyarországon egy értelmiség-elmélet keretében történt meg.

A hetvenes évek Magyarországon a reformkommunizmus, az "új baloldaltól" ihletett nagyvárosi elit kiütkereséseként fogant, amely az értelmiség és hatalom közti kelet-európai huzavonát úgy oldotta meg, hogy nem tett különbséget a kettő között. "Az értelmiség útja az osztályhatalomhoz" szerzőpárosának lázadása belül maradt a rendszeren, mert valószínű, hogy a honi baloldallal való szakításról azt gondolták, hogy ez az elért eredmények kockáztatásához vezetne, netán a modernizálódás egyetlen, történelmi eséllyel rendelkező erőtenyezőjének a felbosszantását eredményezné. (A lázadó értelmiséget eltartó intézmények híján nem vált szokássá a lázadók támogatása, de meghagyták ennek az oldálnak a választási lehetőséget: a kényszerek felismerésének lassú tanulási folyamata vagy exkommunikáció.)

Magyarországon a hatvanas-hetvenes évek demokratikus ellenzéke hitt a részleges kontinuitásban, hajlamai és történelmi érzéke az önmagát legyűřő baloldaliságot számításba vette, tehát elfogadta. Az osztályhatalomra jutó értelmiséget előrevetítő társadalomtudósok *a szocializmus harmadik korszakának* előkészítése körül fáradoztak, s egy Kelet-Európa értelmiségét felhívó, számára programot adó utópiát tettek közzé. Eközben hirtelen minden összeomlott. Bár a győztes kulturális forradalom intézményeket és épületeket emelt, létrehozott (ha nem félreérthető: kitenyészített) egy, az értékrendjére fogékony apparátust, és majdnem rátalált az öngyógyító ideológiára, ám egy nap (pontosan ilyen drámai

módon) minden értelmét veszítette, a fegyvereket gúlába rakták, és a sereg szét-szóródott vagy önként túsznak állt. A szocializmus megjavíthatatlansága a nyolcvanas években már szinte bizonyosnak tűnt, az értelmiség most azt latolgatta, hogy a politikai hatalom a reformisták melyik csoportjával szövetkezik a túlélésre. Ez okozza majd az újból felcsattanó népi-urbánus vitát, amely feloldhatatlan, de nem tanulságok nélküli, s különösen nem az az értelmiség közéleti ténykedéséről szólván. A kettő témából fakadó szembeállítására a különbségek (s vélhetően nem a *különb*-ségek) szolgáltatnak okot: az értelmiségi szerep mitizált, illetve szakértelmiségiként való felfogása. A dolog nyilván kifejtethető volna nagy erudícióval, a nézetek szembesítésével, a két tábor reprezentánsainak diskussziójával, csakhát a vita elvisége legfeljebb elfödne a két irányzat életbeli érvényesülésének eltérő megítéléséből származó antagonizmust. Nos, tulajdonképpen ez az értelmiségi kérdés, amely persze hogy bele-belecsúszik a két világháború közti dichotómiába, tehát népi-urbánus segédelméletbe. Az értelmiségi önérvényesítés két közéleti formájáról van szó, amely ugyanakkor kifejezi a hatalomhoz való viszonyt is. Ezért fölösleges a teoretikus vita.

A hatalom népi és urbánus megkísértése ugyanakkor azért kényes kérdés, mert nehezen eldönthető, hogy be lehet-e vonni a rétegként felfogott értelmiséget egy olyan hatalomba, amely értelmiségiek egy szűk csoportjának a kezében van. Ha politikát mondok, arra a két lehetőségre gondolok, hogy a lényegileg változatlan hatalmi összekapaszkodás az "*új baloldal*" adaptálóival próbálkozik, vagy a *népi baloldallal* lép szövetségre. Ha közéletiségről beszélek, kiiktatom mind a népi-urbánus dichotómiát, mind a csak baloldalra utalás egyensúlyzavarát. Mellesleg az a bizonyos népi-urbánus választóvonal valódi mentalitásbeli és értékválasztásos különbségeket jelöl. Gondoljunk a határon túli magyarság ügyének megközelítésére: van olyan nézet, hogy mindez nem a nemzetproblematikával függ össze, hanem a kisebbségi- és szabadságjogokkal, s ezért nem közvetlen része a politikának, csak ahhoz az ethoszhoz tartozik, amely lehetőleg teljesül (vagy nem). Másik kényes pont a nemzetállamok kapcsolatai, a "nemzetköziség" mibenléte: ezt a politika mérlegjátéka, a gazdaság öntörvényű kinetikája, a technika vagy a résztvevők öntudatos szerepvállalása, a portéka (tehát saját maguk) pontos megnevezése és kulturális különlegessége szervezi? Harmadsorban: igaz-e az, hogy a hagyomány már nem befolyásolja az értelmiség politikai ízlését, mert nem vezet a hatalomhoz, illetve elveszítette a hatalommal való intim összefonódottságát? Eszerint a hagyomány a továbbiakban mint kulturális holttőke vár kiaknázásra, s helyette a szakszerűség válik legitimáló tényezővé. A témák és példák folytathatók.

A mai Magyarország értelmiségének és közéletének jövőjét és kapcsolatát így vagy úgy, de meghatározza az a politikai szituáció, amely szerint a több évtizedes befolyását prolongálni képes hatalmi kör felülkerekedő, technokrata szárnya az egykor reformkommunista újliberálisokkal alkotott koalíciót. Meghatározza, ám nem dönti el. A közélet biztonsági szelepe nemcsak a felfortyanások módosulnak jelszerűvé (figyelmeztető fűtyjellé), de az egész bizalmi jellege felszabadítólag hat. Minden hatalom szép, kövér közéletről álmodik, ahol a politikai döntések következményei jó előre tesztelhetők, amelynek hangadói zsarolhatók vagy meg-

vásárolhatók, ahol mégiscsak kitalálnak valami kézenfekvőt a természetes, nem gerjesztett érdekek hatására; és minden értelmiségi álmodozik a hatalom nélküli hatalomról, az "okos gyülekezetről", amelynek élén lehetőleg ő álljon vagy az elvbarátja, esetleg az, aki érti a dolgát. Abban is jó volna megegyezni, hogy van-e olyan vezető szerep, amelynek nincs hatalmi konzekvenciája?

Végül a közélet és az értelmiség egymásra találásának három hasznára szeretném a figyelmet felhívni. Az első, hogy a szakemberarcú társadalom láthatóvá tette, mondhatni leleplezte a megfizetett és ösztönzött szakmák révén saját szerkezetét, amely így elemezhető, tervezhető bizonyos fokig, ám a szakosodással létrejövő metakulturális csoportocskák egy *részletgazdag zártság* felé viszik a társadalmat; a közélet a társadalomszerkezet előírt szerepeit oldó tulajdonságával felszabadítja a szakokat önvédelmi gátlásaik alól. A második, hogy a "sértett" értelmiségit felszívja, büjtatja vagy gyógyítja. Érdemes volna egy kicsit hosszasan írni erről a nagyon is gyakori sértettségről, meg nem értettségről, amely mögött alkotói terméketlenséget, szellemi zavart, nem igazolt énképet (sérült identitást) gyanítanak sokan. Mint tudjuk: az értelmiségi teszi a dolgát, és csak az, aki teszi. A harmadik jótéteménye a közéletnek szorosan összefügg az előzővel: hozzásegíti az értelmiségit, hogy kiléphessen az "örök túlélők" irigyelt, de történelmi tekintélyhez nem jutó köréből. Az értelmiség hivatása a rendíthetetlenségében, és nem a túlélési képességében van, épp ezért elsőrendűen rászorul néhány vértanúra, ha tetszik: emberáldozatra. Jelen években a közélet és az értelmiség viszonyát egy összevonással tudom jellemezni: a *közértelmiség élete*. Ezt pedig ismerjük jól.

## HOGYAN MARADHATUNK KULTÚRATISZTELŐ POLGÁROK?

Bizonyos történelmi illúziók szertefoszlásával mára nyilvánvalóvá vált, hogy a polgár mint polgár, a polgári létezés körén belül maradó ember kultúrértékeket nem teremt, hanem ha ráadásul a polgári létezés problémáiba belefeledkezik, kultúra helyett annak értékeit elfedő, elfeledtető szubkultúrát hoz létre. A szubkultúra létének ténye, a szubkultúra jelenbeli virágzása azt jelzi, hogy a jogi és szociális igazságosság elvét radikálisan érvényesítő és a — politikai, gazdasági célkitűzéseit megvalósítván — mára föltétlenül törvénytisztelővé váló, sőt a polgári berendezkedést — a magántulajdont, a demokráciát — kérdéssé tevő próbálkozásokkal szemben a törvényességet megvédeni is képes polgár mind a mai napig a szellemi — kulturális lázadás állapotában él. Bár a polgári berendezkedés létrehozását, a polgár szociális-politikai teljesítményeit végső soron a szellemi-kulturális lázadás inspirálta, motiválta, e kíváncsi eredmények védelme a továbbiakban nem igazolja a lázadás állapotának konzerválását, sokkal inkább azt lehet mondani, hogy várhatóan ezen állapot föloldása vonhatja maga után a jogi-szociális igazságosságért folytatott erőfeszítéseknek, a polgári korszaknak a sikeres lezárulását.

Pusztán abból a tényből, hogy a polgár nem teremt kultúrértékeket, nem hoz létre szellemi teljesítményeket, hogy a gyakorlati jellegű, civilizációs teljesítményekkel ellentétben azokat nem a polgár hozza létre, még természetesen nem következik, hogy a polgárnak a kultúrával szemben ellenséges álláspontot kellene elfoglalnia, hogy a kultúra értékeit elfeledtető szubkultúrában kellene keresnie a maga polgári létének, öntudatának megerősítését, teljes értékű kifejezését. A polgár — önérzetének csorbulása, öntudatának elhomályosulása nélkül — tisztelheti az arisztokratikus-értelmiségi mentalitás teljesítményének tekintett kultúrát, ha ez az öntudat, ez az önérzet nem véti el a mértéket, ha a polgár nem merül el korlátozottan, szűklátókörűen, az emberi létezés egészének kérdéseiről megfedkezve a maga polgári létének problémáiban, ha nem akar a kultúrértékek teremtésére való alkalmatlanságának megtapasztalását követően indokolatlanul, tévesen, a maga emberségének elvesztését kockáztatva az egész emberi nem képviselőjének a szerepében tetszelegni, ha nem kísérli meg valamiféle kulturális forradalom jegyében a kulturális alapokon nyugvó emberi létezés szubkulturális alapokra helyezését.

De hát milyen legyen, milyen lehet ez a polgári kultúratisztelet a mai világban, miután a polgári kultúráképviselőt lehetetlenségét és egyben az emberi létezés esetleges szubkulturális megalapozásának értelmetlenségét, azaz közvetve az arisztokratikus-értelmiségi kultúráképviselőt szükségességét megtapasztaltuk? Mindenképpen különböznie kell attól a puritán tartástól, amely azt sugallja, hogy a polgárnak nincs és nem is szabad hogy legyen köze az általa felszínes pompakedvelésnek, a polgári érényekkel összeegyeztethetetlen pazarlásnak minősített kultúrapártoláshoz. Nem téveszthető össze a sznob vagy a parvenü mentalitása-



val sem, aki polgár létére, polgár voltának tudatában törekszik betölteni egy általa is arisztokratikusnak ítélt szerepet. Nem hasonlíthat azonban ahhoz a romantikus gondolkodáshoz sem, amely őszintén hisz a polgári kultúráképviselő lehetőségében, és amely a főadat nem rá szabottsága miatt kibogozhatatlan ellentmondásokba gabalyodását mint általa nem értelmezhető és mégis értelmes áldozatot vállalja. Továbbá el kell választanunk attól a dekadens pozíciótól is, amelyet ugyan már a polgári kultúráképviselő értelmességébe vetett hit elvesztése jellemez, de amelyben valamiképpen, misztikus talányossággal mégis ezen értelmetlen főadat vállalása tűnik a személyes önigazolás, a szellemi teljesítménynyújtás egyedüli lehetőségének.

A polgári kultúratiszteletnek olyanfajta, a kultúra értékeiből való részesedésre irányuló váagnak kell lennie, amelyet a romantikától eltérően az a tudat kísér, hogy a polgár a maga szerepkörén belül nem lehet kultúráértékek létrehozója, nem nyújthat szellemi teljesítményt, hogy vágyát csak polgári állapotából kilépve, mint a hagyomány, a pozitív életérdekekhez képest transzcendens igazság tapasztalatát képviselő arisztokratikus értelmiségi elégítheti ki. Következésképp a polgárnak a kultúra iránti vágya az esetek döntő többségében (valódi szellemi teljesítményt nyújtó értelmiségivé ugyanis csak kevesek válnak), a polgári állapoton belül pedig kivétel nélkül mindig kielégítetlen sóvárgás marad, de a vágy kielégíthetlensége nem kell, hogy pusztító kudarcélményt szüljön, a polgári életkeretek dekadens rombolásához vezessen, mert a szubkulturális lázadás csábítását elutasító és az arisztokratikus értelmiségi kultúráképviselőt elismerő polgár tudja, hogy e vágy hordozásának mint a kultúra házi oltárán világító örökmécsesnek az individuális ambíciókon túli mélyebb, komolyabb értelme van, hogy az az emberlét transzcendens alapjainak ápolását szolgálja.

Az eleven, személyes, a egyéniség legtitkosabb rétegeibe hatoló és folyamatosan onnan táplálkozó kultúratisztelet óvhatja meg a polgárt (és az emberi együttélést) attól, hogy a természetéhez tartozó civilizációs dűh, a gyakorlati tevékenység szenvedélye elszabaduljon, és értelmetlen öncéllá, romboló erővé váljon. Mint Goethe *Faustjából* tudjuk, a lelkiismeret erőfeszítése, valamint az individuális üdvözülésnek, a misztikus megigazulásnak a polgárt kielégítő vágya egymagában nem állhatja ennek útját. Bármennyire puritán korlátoltság tehát a kultúrában az arisztokratikus hedonizmus megnyilvánulását látni, és azt utilitarista alapon elutasítani, a puritán szemléletnek abban mindenképpen igaza van, hogy a kultúrát arisztokratikus jelenségnek tekinti. A puritán a mai anarchistával ellentétben ugyanis nem elfedi, elfeledteti, hanem tagadja, vitatja a kultúrát, nem a szubkultúra bálványát állítja a helyére, hanem érvényét tagadásával közvetve megerősíti, amikor a kérlelhetetlen lelkiismereti igényességnek — a kultúra úgymond zavaró mozzanataitól megfosztott — tisztaságát hirdeti. És persze miért ne pártolhatná a polgár a kultúrát, miért ne tölthetné be változott körülmények között a korábbi születési arisztokrácia szerepkörét, ha kultúrapártolása nem pusztán sznobizmusból, hanem őszinte kultúratiszteletből fakad, ha azt egyrészt a kultúra transzcendens gyökereinek, az emberlétet megalapozó voltának, másrészt a polgári szerepkör immanens jellegének tudata hatja át.

A polgári kultúratizsziélet nélkülözhetetlenségének és elvi lehetőségének belátásából azonban valóban nem minden további nélkül következik a gondolkodás mai rendje mellett megerősödése és a mai viszonyok közötti tényleges érvényesülése. Mindannyian ismerjük azt a mélyszéges lelki idegenkedést és gyakran szinte pánikszerű szellemi tanácsstalanságot, amely a gondolkodás — időközben kiüresedett — kliséi szerint mindörökké idejétmúlnak ítélt mentalitás és magatartásmód megújításának igénye hallatán fogja el az embereket, amelyet egy valamikor, valami miatt nevetségesnek mondott (és azóta a gyakorlatiasan, cinikusan hangolt közvélemény előtt többnyire valóban nevetségessé váló) álláspont elfoglalásának követelménye támaszt a legtöbb emberben. Nem könnyű például megszabadulni attól a gondolkodási sablontól, hogy aki közvetlen érdekein, testi-lelki szükségletein túli célokat lát vagy vél látni maga előtt, teljesen fölöslegesen és tökéletesen értelmetlenül terheli meg magát, hogy az ilyen, a praktikus kiszámíthatóságra berendezett élettel, környezettel feloldhatatlan konfliktusba kerülő ember "nyerő" nem lehet, hiú, kihívó vállalkozásába csak belebukhat. De a baj legtöbbször már ott jelentkezik, hogy a kultúrával való személyes kapcsolat megszakadása, a problémákkal való termékeny, gondolatébresztő szembenézés képességének elvesztése következtében ki-ki hajlamos úgy nézni a benne hordalékszerűen felhalmozódó eszmetöredékekre, ideologikusan manipulált gondolatcsírákra, mint valamely, a teremő természet spontán rendezőelvét magában rejtő jelenségre, melynek legnagyobb értéke a személyes rendezés, a tudatos egybefogás szándékától nem zavart érintetlensége. Adott helyzetben ma már akár egészen őszinte is lehet, és mintegy a hitvallók meggyőződéséhez hasonló tiszteletet várhat el az olyan panaszos, megértést kérő kijelentés, hogy mit tehetek, amikor — magam sem tudom, miért — ez vagy az a probléma nekem így vagy úgy tűnik, és amikor egy általam is kifogástalannak talált gondolatmenet követése érdekében (szörnyű kimondani is!) véleményemet bizony felül kellene vizsgálnom.

Ami az irigységnek, a presztizszempontoknak a túltengését, a szellemi közlekedést, az egészséges véleménycserét bénító hatását illeti, az első látásra akár triviális erkölcsi vétségnek, az ellene való hadakozás pedig ennek megfelelően nevetséges szélmalomharcnak tűnhet, ha szem elől tévesztjük, hogy az emberi természetnek az esendőségén túl (ironikus szándékkal alkalmazzuk itt a középkorias, a hitéletből kölcsönzött formulát) azt milyen mértékben felfokozza a maga határait többé nem ismerő polgári mentalitás ontikus gyökerű szellemi-kulturális üressége. A beléoltott kultúratizsziéletről fokozatosan, önfölzabadítása mértékében megfélekedező polgár előbb-utóbb szükségszerűen szellemi-kulturális invenciók, intuiciónélkül marad, és történelmi jellegű, de számára mégis érthetetlen tehetségtelenségének tapasztalata kilátástalan presztizsharcok csapdájába kényszeríti. Szellemi-kulturális orientáltságának elvesztése teszi az elvi-eszmei állásfoglalással kísérletező, azt szimuláló polgárt jobb esetben szélkakassá, rosszabb esetben pedig (ha a hiányzó szellemi cél helyébe tudatosan pragmatikus célt állít), szélhámossá. De amennyire alkalmatlan a jelenség kezelésére az elvont moralizálás, annyira értelmetlen annak kudarcából az erkölcsi szempont modern körülmények közötti érvényvesztésére következtetni. Mind abban, mind ebben, ott pozitív, itt negatív formában a polgárnak a szellemi-kultúrtörténeti szerep szuverén be-

töltésére való képtelensége, illetve az erkölcsi szempont jelentőségének túlbecsülésére, túlerőltetésére való hajlama mutatkozik meg.

Csak növeli a nehézségeket az a körülmény, hogy annak az embernek a számára, aki életét már hosszú idő óta a közvetlen érdekek és szükségletek jegyében szervezi meg, súlyos morális megpróbáltatást jelent a kultúra problémáival, szempontjaival való szembenézés, adott vonatkozásban szinte minden kérdés kényes kérdésnek számít, és legalábbis tapintatlanságnak, de rosszabb esetben lelketlenségnek minősül az ilyen emberrel szemben a kultúra ügyének, a kultúratisztelet igényének emlegetése, a kultúra iránti normális vágy föltámasztására irányuló kísérlet. A polgári létezés körén belől megrekedő, azt minden dolgok mértékévé emelő, az emberléttel azonosító gondolkodás e kényelmetlenség elhárítása érdekében egyenesen a személyiség védelméről beszél, és a kultúrától érintetlen polgár lelkét óvja a szellemi-kulturális szempont agresszívnek mondott képviselőjével szemben.

Nem egyszerű beláttatni a polgári horizonttal behatárolt gondolkodással, hogy a feszültségekért nem a kultúra vagy a kultúra ügyének képviselte okolandó, hanem a kultúráképviselő arisztokratikus szempontjairól és az emberlét kulturális alapjairól való sajnálatos megfélekedés. Továbbá arról sem könnyű meggyőzni a minden kérdést individuális kulcsban tárgyaló polgárt, hogy egyrészt e megfélekedés hangoztatása nem valamely személyeskedő sértegetés, vagy őt személyében érintő vád, hogy itt az egész emberiséget átfogó kultúrtörténeti folyamatról van szó (illetve hogy egyáltalán van, elképzelhető egy ilyen folyamat), és másrészt immár a kultúratisztelettől hajtva (tehát nem individuális vétségének beisméréseként) neki is vállalnia kell — legalábbis a szóban forgó lelki kényelmetlenségek erejéig — a kultúráról megfélekedés, ezen szellemi-kultúrtörténeti eltévelyedés fölszámolásának terhét. Újra és újra tudatosítani kell a problémába belegabalyodott polgárban, hogy a személyiséget a kultúrával szemben védelmezni merő képtelenség, hiszen a személyiséget a kultúra alapozza meg, és az úgymond halhatatlan emberi lélek szempontjait nem szabad a szellemmel szemben kijátszani, hogy a kétségtelenül jelentkező feszültségek, nehézségek nem a kultúra szempontjának a kikapcsolásával, hanem éppen ezen alapelvek szem előtt tartása révén oldhatóak meg.

Minthogy a kultúratisztelet elhomályosulása, az emberlét kulturális alapjairól való megfélekedés nem csupán egyes emberek lelki-szellemi eltévelyedése, hanem már hosszú idő óta sajátos történeti érvénnyel hatja át a modern ember gondolkodását, e mentalitás igen masszívan behatolt a társadalom szekezetébe, a viszonyokba is, és ily módon a kultúrához való kapcsolódás újragondolását, szellemi-lelki elrendeződését egzisztenciális mozzanatokkal is terheli. Nem pusztán arra kell itt gondolnunk, hogy bizonyos intézményi-társadalmi elvárásoknak sokkal nehezebben felelhet meg az, aki szemléletét időközben átállította, vagy akiben a szemlélet átállítódásának folyamata megindult, valamint nem kizárólag az jön számításba, hogy igen nagy erkölcsi és egzisztenciális nyomást jelent azoknak a pusztá léte, akik kultúratisztelet híján csupán praktikus érdekeik szempontjából képesek és hajlandók értelmezni a szellemi-kulturális tényező szóba hozását, mérlegelni annak elképzelt vagy ténylegesen várható következményeit, de arról

is szó van, hogy a tisztségek betöltésének, a szerepek kiosztásának mai rendjét látva, annak valóságát nap mint nap a legkülönbözőbb formákban megtapasztalva, nehéz elképzelni egy-egy logikus érvelés vagy meggyőző kifejtés hatására, hogy a dolgok másképp is lehetnek, hogy a dolgoknak másképp kell menniük, és hogy komoly esély van a dolgok átrendeződésére.

Adott vonatkozásban talán a legfontosabb annak a belátása, beláttatása, hogy az arisztokratikus szellemi -kulturális beállítottságnak a rehabilitációja semmiképpen sem lehet "forradalmi" jellegű, nem kezdeményezheti a viszonyok, az intézmények radikális, gyakorlatias átalakítását. Sikerre csak abban az esetben vezethet, csak akkor érheti el választott célját, ha ezt a veszélyt, ezt a kisiklást képes lesz elkerülni. Ha a polgári mentalitás visszaszorításaként értelmezzük vállalkozásunkat, az egyszerre téveszti célját és vall kudarcot. E.vállalkozás csak a polgár szellemi-kulturális emancipálásaként képzelhető el, amin a szellemi-kulturális lázadás állapotából való kilépést, a polgárlét ontikus alapjainak belátását értjük. A sikerhez nélkülözhetetlen szellemi erőket csak ebben az esetben mozgósíthatjuk, csak ekkor nem silányul a próbálkozás valamiféle kicsinyes huzakodássá, nem süllyed el a maga határait nem ismerő polgári érdekérvényesítés feneketlen mocsarában.

A POLGÁROSODÁST MINDENKI SZERETNÉ,  
DE SENKI SEM AKARJA  
Beszélgetés Borvendég Béla építésszel és urbanistával

F.Á.: Úgy érzem, szívesen veszed, ha szabályos kultúrfilozófiai disputa helyett személyes hangot ütök meg. Én téged a szó legnemesebb értelmében polgárnak tartalak, olyan embernek, akit — mint egykor szokás volt — magánéletében és közéleti megnyilatkozásaiban a kultúra tisztelete, a kultúra szolgálata vezérel. Egyetértesz-e ezzel a bemutatással, elfogadod-e a polgári mentalitás ilyen jellemzését?

B.B.: Ezzel valahogy úgy vagyok, mint a mesebeli százlábú. Amióta egyszer megkérdezték, melyik lábával indul el, azóta nem tud elindulni. Én is, most ahogy ez a kérdés elhangzott, ahogy igazán elkezdtem tünődni, ki is vagyok, mi is vagyok, mert hát az ember nap mint nap ezzel a problémával nyilván nem foglalkozik, némileg zavarba jöttem.

Azt hiszem, a polgár mibenlétét újra meg kell határozni. Nálunk feltétlenül, mert kimaradt legalább három vagy négy évtized. És hogyha még azt is tudomásul vesszük, hogy a polgárosodás Magyarországon mindig elmaradt, akkor azt kell mondjam, hogy a fogalmaink, amit a polgárról alkottunk, valószínűleg nem érvényesek, de az a gyanúm, hogy talán általában is újra kell fogalmaznunk. Ez a társadalom, amelyet szoktak mindenféleképpen nevezni, posztindusztriálisnak vagy minek, posztpolgárinak — ezt most találtam föl, nem rossz —, bizonyos definíciók időről időre való felülvizsgálatát követeli meg. Tudniillik a dolgok olyan gyorsan változnak, hogy azt hiszem, le kell mondani arról, hogy hosszú távra érvényes axiómákat találjunk ennek a fogalomnak a megjelölésére. Tehát néhány olyan kritériumot keresek, amelyről úgy gondolom, hogy abba a körbe tartozik, amit az egyszerűség kedvéért polgárnak szoktunk nevezni. Ezek persze nem fontossági sorrendben vannak, csak úgy, ahogy az eszembe jutottak.

Ilyen a gondolkodás autonómiájára való készség, vagy autonómia. A másik a kreativitás — szemben a fogyasztással. Tehát létrehozni és nem elfogyasztani. Azt hiszem, ugyanilyen fontos kritérium a stabil belső azonosságtudat. Az ember tudja magáról, hogy kicsoda, hol vannak a korlátai, mire képes, mire nem. Aztán ugyanilyen kritérium nálam a koherens érték — és élettrend. Tulajdonképpen az előző pont gyakorlati megvalósítását jelenti. Van valamifajta etikája, valamifajta koordinátarendszere, amiben el tudja helyezni saját magát, lehet, hogy nem az origóban valahol, és el tudja helyezni a viszonyait, átfogó rendet képes adni. Persze az is lehet, hogy mindez megint csak az építészti gondolkodás következménye, hiszen az építészet valamiféle rendcsinálásnak is mondható.

Kritériumszerűnek tekinthető aztán a nyitottság és a visszacsatolásra való képesség: érzékeli azt, mi történik a környezetében, és reagál rájuk, tehát nem áll le, hanem mindig jelen tud lenni a dologban. Ez persze ikertestvére annak, amit mondjuk empátiának, megértésnek, toleranciának szoktunk nevezni, hiszen ebből

az ember menthetetlenül rá kell jöjjön arra, hogy a világ nagyon sokszínű, nagyon sokfajta vélemény van, és senki sem birtokosa az abszolút igazságnak, tehát mindaddig, amíg élesen nem ütközik velem, azt kell mondjam, hogy biztosan ilyennek is lennie kell, én ugyan nem értek vele egyet. És végül egy nagyon fontos kritériumot tennék még hozzá, ez pedig az, hogy a kultúrához való viszonyát a folyamatosság jellemzi. Politikai értelemben használok ezt a fogalmat, ilyen szempontból egy kicsit konzervatív is kell hogy legyen, konzervál bizonyos értékeket, a másik pedig: a kultúra természetes létközege legyen. Mondjuk, nem kell feltétlenül piros betűs ünnep ahhoz, hogy az ember elmenjen egy hangversenyre, egy kiállításra, hanem elmegy, mert oxigénre is szüksége van, tehát ez nem külön aktus, hanem szerves része a létének.

Ezek után felmerül a kérdés, ha én polgár vagyok, majd ezt te eldöntöd, akkor hogyan lettem azzá. Hiszen végeredményben a családi háttérem nem mondható igazán polgárinak, értelmiséginek igen, hiszen apám mérnök, az anyám tanítónő volt. Mondjuk nem abban az értelemben volt polgár, mint ahogy mi beszélünk róla, tehát ha mégis az lettem, akkor azt kell mondanom, hogy részben pozitív, részben negatív ráhatásoknak az eredménye, tehát részint azért, mert akik hatottak rám, talán azt szerették volna, hogy polgár legyek, részint azért, valakik nagyon nem akarták, trotzdem lettem polgár. Ilyen értelemben kiemelném az iskolát, elsősorban a gimnáziumot, kitűnő tanáraink voltak az Árpád Gimnáziumban Óbudán. Biztos, hogy volt bennem hajlam is, az egész mentalitásomra mind a mai napig rányomja a bélyegét az, hogy a család gyakorló katolikus volt, tehát katolikusként nőttem föl, amiből mára az etika maradt meg, tehát a keresztény etika. Maga a rítus engem különösebben nem érdekel, már nem vonz, időnként persze igen, de nem abban az értelemben, ahogy a szorosabban vett vallásosságnál ez elvárható. Az etikát viszont fontosnak tartom annyira, hogy úgy érzem, talán az egész európai kultúrának a gerince az etika. És ilyen értelemben a kommunista erkölcsben meg egyéb szélhámosságokban nem tudtam hinni egy pillanatra sem, és nem hiszek ma sem, mert csak egyfajta etika van.

Van egy furcsa paradoxon: az, hogy az ilyen származással az ötvenes években az ember messzire nem vihette, tehát a hatalom engem eleve kirekesztett, és ezt tudatosították is bennem, furcsa módon nagymértékben megerősítette belső függetlenségemet, mert rájöttem arra, hogy van egy külső értékrend, ami kitünteti és elismeri azt, amit én megvetek, és van egy belső: én akkor szégyellem magam, ha szégyellem magam, és nem akkor, amikor mondják, hogy szégyellnem kell magam. Ez biztos, hogy sokat segített, mert később sem léptem be a pártba, így aztán sügőim sem nagyon voltak, rá voltam utalva, hogy a saját fejem után menjek. Tehát furcsa módon volt egy vonzóerő, meg egy taszítóerő, és a mai gondolkodásmódomat ezek alakították.

És még egy: belső fejlődésem szempontjából nagyon lényeges pillanatban, pontosan harminc éves koromban kikerültem egy évre Angliába. Ez elég megrázó élmény volt, nem akarok belebocsátkozni, miért. de olyan szempontból igen, hogy Angliában döbbsentem rá, számos más axiómarendszerek is vannak, és ezek mind működőképesek, tehát nincs egyetlen megoldás, hanem van egy összefüggő rendszer, amely lehet ilyen is, olyan is. Például az angolok balra hajtanak, és egy

csomó dolgot másképp csinálnak, más az élet, minden más, de ettől ez ugyanúgy működik, mint itthon. Hát ha én polgár vagyok, akkor így lettem az.

F.Á.: Töprengéseid a polgárról érdeklődve hallgatom, hiszen nem értelmiségi az, aki nem ismeri el a polgári erényeket, és a körülmények megszabta határon belül nem gyakorolja. Engem azonban - talán, mert polgári hagyományaim a tieidnél szerényebbek — elsősorban az értelmiségi szerepvállalás lehetősége érdekel. De minden bizonnyal azért is, mert tudom, hogy az értelmiségivé válás sokkal inkább szabad, személyes elhatározás kérdése, mint a polgárrá válás, amely kialakult, jól bejáratott polgári viszonyokat föltételez. Szerintem ez az oka, hogy te nálam lényegesen nagyobb mértékben érzed a jelen körülmények által korlátozva magad. Számomra az általad kitűnően jellemzett helyzet leglényegesebb tanulsága, hogy az önmagát többé megalapozni képtelen, az önmagával meghasonlott polgári létforma válsága idején, az polgárlétbe belekódolt csapdahelyzetet kikerülendő, egyelőre ne akarjunk polgárok lenni, elégedjünk meg az értelmiségi szereppel, illetve vállaljuk azt. Mindaz, amit a személytelen struktúrák jelenbeli uralmáról és helyzetünk megváltoztatásának lehetetlenségéről el szokás mondani, a polgári mentalitás kizárólagosságának — ma széles körben érvényesülő — illúziójából fakad, vagyis egyáltalán nem általános emberi létállapot, és egyáltalán nem érvényes az igazság, a szellemi szempont képviselőt a körülményekre való tekintet nélkül kezdeményező értelmiségire.

Egy alkalommal (nem minden önirónia nélkül) kihálófélben lévő állatfajnak nevezted magad, arra a köztudott és mindkettőnk által érzékelt tényre utalva, hogy a történelmi harcait megharcoló polgárság mára valamiféle két dimenziós lénnyé, fogyasztóvá küzdötte le magát. Hogy érzed magad mai világunkban, hogyan alkalmazkodsz a számunkra adódó körülményekhez?

B.B.: Ez furcsa módon így van. És valamiképpen a rendszerváltozáshoz is kapcsolódik. Éppen gondolkodási autonómiám következtében, mindig abban a tudatban voltam, hogy az a rendszer, amelyikben élek, éltem, anakronisztikus. Most az a furcsa szituáció állt elő, hogy ebben az új helyzetben, ebben az átmeneti állapotban, úgy érzem, én váltam anakronisztikussá. Föl szoktam tenni magamnak a kérdést, hogy például lehet-e élni Johann Sebastian Bach vagy Matisse nélkül. Rá kellett jönnöm, hogy teljesen normálisan lehet, sőt tulajdonképpen azt kell mondanom, ma mintha az volna a normális. Tehát most vagy azért vagyok anakronisztikus, mert valamitől lemaradtam, vagy azért, mert valami előtt vagyok. De semmiképpen sem vagyok teljesen szinkron a saját környezetemmel, korommal. Ez a meggyőződésesem olyan megfigyelésekből is táplálkozik, hogy azok a kritériumok, amelyeket az előbb felsoroltam, nincsenek benne a mai gondolkodásban. Tehát az a fajta életvitel, életszemlélet, amelyre azt mondtam, hogy talán a polgári mentalitást jellemzi, sehogy sem illik bele a mai világba. Olyan fogaskerékrendszer működik itt, amellyel sehogy sem tud szinkronba kerülni, állandóan recseg—ropog. A nagytöbbség még nem túlságosan nyugtalanítana, de hogy a fiatalság számára ez az életszemlélet elfogadhatatlan, az elgondolkodtató, hiszen mégis csak ők a jövő, és ez nem szónoki fordulat. Ha velük nem vagyok szinkronban, akkor nem vagyok igazán egyidejű azzal, ami körülöttem történik.

Kinek van igaza ebben a vitában, és mi az, hogy igazság? Mert ha az igazság az, hogy a legfontosabb dolog az anyagi haszon, akkor máris vesztettem, ez egy pillanatig nem vitás. Ha az első rendű szempont a birtoklás és nem a viszonylat, akkor is vesztettem. Egy Picasso-képet, mondjuk, nagyon szívesen megnézek, de ha úgy viselkednék, ahogy ma elvárnák, akkor azt kellene mondanom, sajnos nem tudom megvenni. Én azonban sosem akartam egy Picasso-képet megvenni, szerintem nézni kell és nem birtokolni. Nehéz számot vetni azzal is, hogy az a társadalom, amely ma eszménykép — de még az is félreértve valamiképp Magyarországon — a fogyasztói társadalom volna.

Még egy ok, ami miatt kihalóban lévő állatfajnak tekintem magam. Magyarországon az értelmiségnek volt egyfajta hagyománya. Ha itt jelentősebb társadalmi mozgások kezdődtek, mindig értelmiségi körből indultak ki. Így volt a reformkorban, most akármilyen értékítéletet teszünk hozzá, kétségtelen, hogy az 1918-as, sőt még a proletárdiktatúrában is az értelmiségnek fontos szerepe volt, még Kodály Zoltán is direktóriumi tag volt, amiből később baja is lett, Babits is, meg sokan mások, ez tulajdonképpen még 1946-47-ben is létezett. Mára azonban úgy látom, ennek a hagyománynak vége. Vagy legalábbis majdnem vége, mert az értelmiség helyett egyre inkább a szakértők jelennek meg. Isten óvjon meg a szakértőktől, mert a szakértőket mindig csőlítés jellemzi.

A szakértőkkel együtt megjelentek a lobbik, amelyek bizonyos szakérdeket képviselnek, és ilyen körülmények között mindenki, aki a nemzeti egységet óhajtja, illúziókat kerget. Föl vagyunk szabdalva, az érdekek ütköznek, a nemzeti egység csak egész különleges helyzetben alakulhat ki. Tanú vagyok rá, ötvenhatban arról volt szó, hogy kimenjenek-e az oroszok, és ebben mindenki egyetértett. De — a történelemben nem szabad ilyet mondani — ha a forradalom tovább tart, akkor egymás nyakának ugrottak volna sokan, akik öt perccel előtte együtt harcoltak a barikádokon. Lásd egyébként a Szolidaritást Lengyelországban. Az a nemzeti hagyomány, hogy a magyar értelmiség mindig megmozdult, ha valami baj volt, úgy látszik, mára befejeződött. Én a magam részéről, igaz csak mint önkormányzati képviselő, beléptem a képbe, de úgy érzem, ahogy körülnézek, ez kezd kimenni a divatból. Most már a menedzserek, a vállalkozók jönnek, tehát amikor az értelmiség rossz közérzetéről beszélünk, akkor azt kell mondanom, az értelmiség maga is kezd rájönni, bármilyen furcsa, hogy noha a kommunista rendszer nem hagyta az értelmiségét értelmiségként működni, de támaszkodott rá. Az új szituáció nem így működik, az értelmiség bizonyos értelemben hatalmát veszti, és rossz közérzete, a marakodás, meg a médiaháború ezzel függ össze.

Ezek után fölmerül az ilyen kihalófélben lévő állatfajta agyában a gondolat, hogy lehetséges-e az alkalmazkodás. És ha igen, akkor meddig lehet elmenni a kompromisszumokban. Ebben a pillanatban erre igen kevés esélyt látok. Lehetséges, hogy később, amikor a fogyasztói társadalom, ami nálunk kibontakozóban van, és amit szokás vadkeleti kapitalizmusnak is nevezni, joggal, lecseng, majd kiegyensúlyozottabb lesz a világ, talán könnyebb lesz megtalálni az átmenetet. Bár mióta az eszem tudom, az volt a titkos vágyam, hogy a kommunista rendszer megbukjon, most mégis azon töpreng az ember, hogy vajon ez a mai magyar társadalmi valóság nem valamiféle szép új világ-e, ami ráadásul nem is annyira szép,



nem is annyira új, nem is annyira világ, vagy pedig lesz még valami jobb is, amire persze azt kell mondanom, hogy nem fogom megérni, mert további generációváltást jelent.

F.Á.: Csak az érdekeket egyeztető, a gyakorlati feladatokkal küszködő, a józan kompromisszumokat kereső polgár kérdi meg, kinek van igaza, mi az igazság. A szellemi, elvi-eszmei kérdésekkel foglalkozó értelmiségit személyes meggyőződésének ereje hajtja, és az ő esetében ez teljesen normális, mert neki az értelmiségi szerep vállalásában gyakorlati feladatai nincsenek, nem kell kompromisszumokat kötnie, nem kényszerül érdekeket egyeztetni. Ha valami okból mégis ezt teszi, hibát követ el, az általa elfoglalt szellemi pozíció tisztaságát sérti. Az értelmiséginek a dolgokon, az élet gyakran nem kívánatos jelenségein természetesen el kell gondolkodnia, bennük problémákat kell látnia, de semmiképpen sem kell behódolnia nekik.

Az például föltétlenül jelent valamit, ha a fiatal nemzedék nem akar tudni a klasszikus polgári erényekről, de semmiképpen nem szabad a tények vagy a számok szuggesztíójának engedve az értékeket megtagadni, és arra a "tudományos" eredményre, szociologikus alapon arra a belátásra jutni, hogy a meggyőződésünk szerint kívánatos értékek érvényüket veszítették, hogy az igazság többé nem igazság, hogy a hagyományban, a kultúrában adott örök érvényű normáról többé nincs mit beszélni. Engem, mint értelmiségit, például nem kell, hogy befolyásoljon az a körülmény, hogy ennek vagy annak az értéknek az újbóli érvényesülése az én életemben, az én generációm biológiai vagy történelmi határain belül esetleg nem várható. Számomra csak az a fontos, hogy ha egyáltalán indokolt erről beszélni, csak az értékek időleges felfüggesztődéséről van szó.

Te érezhetően borúlátónak gondolod magad, mert úgy véled, hogy a kortendencián aligha lehet változtatni, hogy legkevesebb egy-két nemzedék mindenképpen a maihoz hasonló mentalitás jegyében — vagy esetleg még úgyabbul — fog élni. Attól tartok azonban, hogy veled szemben az igazi pesszimista én vagyok, mert az a sötét gyanú fészkelte belém magát, hogy ez a mi világunk csak úgy magától, valamiféle személytelen társadalmi folyamat eredményeképpen *soha, az idők végezetéig sem* fog megváltozni. Én *nem hiszek* az emberi dolgok (a gazdaság, a politika, az erkölcs, a szellemi élet) spontán változásában, és *nem hiszek* a haladás megnyugtatóan ketyegő mechanizmusában. Szeretném megkérdezni, a te hited min alapul? Tudsz valakit, aki ilyen irányú biztosítékokkal rendelkezik?

B.B.: Azt szokták mondani, az optimista a sajtot látja, a pesszimista benne a lyukat. Ez a példa tulajdonképpen nem is rossz, mert ha az ember meggondolja, akkor ebből az derül ki, hogy aki csak a sajtot látja, az rajongó, aki pedig csak a lyukat, az bolond. Mert a sajt: a matéria és a lyuk együtt. Aki a sajtot a sajt és a lyuk együttesének látja, az realista. A realista pedig olyan ember, aki egyszerre optimista és pesszimista. A kettő szerintem nem zárja ki egymást. Most egy kicsit eltávolodok a témától, nagyobb dimenziót próbálok neki adni.

Az utópiára gondolok, amelyet gondolati kísérletnek tartok, és a maga nemében fontosnak, mert a világ jobb megértésének eszköze, de gyorsan hozzá kell tennem, hogy az utópia érvényessége laboratóriumi dimenziókban van. Ha vissza-

tekintünk az utóbbi néhány száz évre, azt látjuk, a problémák mindig akkor kezdődtek, amikor az utópiákat megpróbálták a gyakorlatba átültetni, mert vagy nem működött, vagy óriási szélhámosság lett belőle, meg valamiféle rettenetes fűgefalevél. Amikor azt mondom, hogy jók ezek az utópiák, mert valami irányt adnak a dolgoknak, tudom, hogy a valóságba nem átültethetők (a XX. század erről győzött meg), akkor azt hiszem, a világ egészét tekintve tulajdonképpen pesszimista vagyok: nem tudni, hogy van-e előrehaladás egyáltalán. Az értelmiségi szívesen megváltaná a világot, de ezt a szolgáltatást — mint tudjuk — nem igénylik, és egyébként is az egyes ember által kifejthető hatás minimális.

Ugyanakkor személyes vonatkozásban optimista vagyok, mert kétségtelenül vannak dolgok, amelyeken én magam tudok változtatni. Azt hiszem, hit nélkül a dolgok nem mennek, és azt hiszem, hogy végül az élet mégiscsak szép, mert a tűzhányó oldalán is virágok nőnek, és miután én a virág életciklusában és nem a tűzhányóban élek, vannak pillanatok, amikor nem azon gondolkodom, hogy ez a hegy felrobbanhat, hanem nekem a virág tetszik, és bízom benne, hogy amíg leszedem, a hegy nem fog felrobbanni. Erre nincsen garancia. Lehet, hogy e ketősségre való képesség is a polgári tudathoz tartozik, ami persze maga után von valamiféle szerénységet is. Látom, hogy az erőmből ennyire telik. Azt tanultuk: hass, alkoss, gyarapíts, amitől ugyan — ma már látszik — a haza nem derül fényre, de emberként élni ma is csak így lehet. És az is igaz, hogy az embernek annyit kell tennie, amennyire képes, aki ennél többre vállalkozik, azt nevezik szélhámosnak.

F.Á.: Az értelmiségnek gyakran a fejére olvassák, hogy a világot akarja megváltani. A világmegváltó értelmiségi azonban inkább polgár, mint tulajdonképeni értelmiségi. Az értelmiségi igazában nem a világot akarja megváltoztatni, ő a maga személyes késztetéseire hallgatva értékeket, hagyományt, eszmét, igazságot képvisel: ez a dolga, a világ pedig vagy megváltozik, vagy sem. Hiszen az értelmiségi, ha szerepét tökéletesen tölti be, tudja, hogy egyfelől a gyakorlatban személytelen törvények, erők hatnak, másfelől pedig ő maga ennek ellenére szigorúan ragaszkodik föllépésének személyes: elvi-eszmei, szellemi jellegéhez. Vagyis ahogy te Kölcseyt idézted: hat, alkot, gyarapít.

Persze az igazság az, én nem vagyok egészen biztos abban, hogy az értelmiségi föllépés, az igazság személyes képviselője egyáltalán nem hat a világra, hogy személyes erőfeszítéseinktől semmiképpen sem várható a haza fényre derülése. Az persze illúzió, ami a gondolkodást nálunk Kölcseytől Németh Lászlóig jellemezte, hogy az értelmiség vagy a nemesség teljes értékűen betölthet polgári funkciókat. Abban azonban nincs okunk kételkedni, hogy a maga szerepét világosan értő, egyfelől feladatának eleget tevő, másfelől a maga határait ismerő, tehát a föllépését ontikusan megalapozó értelmiség ténylegesen elindíthatja a polgári életforma jövőbeli megképződésének régóta várt folyamatát.

Az előbbiekben gondolkodásod, magatartásod valláserkölcsei alapjairól beszéltél, arról, hogy bár nem gyakorlod vallásodat, ha eltérnél erkölcsi "szokásaidtól", személyiséged szellemi váza menthetetlenül megrogyanna. Szerintem minden ember így van ezzel. Te abban különbözöl tőlük, hogy az emberek döntő többsége nincs ennek tudatában, nem ismeri ezt el. Valamit azonban nem értek:

miért nyugszol abba bele, hogy a minden egyes ember és az egész emberiség létének szellemi alapjairól való meggyőződésedet kiszorítsa a haladás múlt századi, ma már komolyan nem vehető és szándékunk ellenére mégis mindannyiunkat gátlástalanul manipuláló közhelye?

B.B.: Fölmerül a kérdés, hogy az idő teltével az emberiség többet tud-e vagy csak mást. Egy kicsit hajlok az utóbbira. Csupán a részekről tudunk egyre többet, s eközben az egészet veszítjük el egyre inkább a szemünk elől. Az antik embernek komplett világképe volt, mert ha a ráció nem segített, bedobtak néhány istent, és ezzel ki lehetett foltozni, ezért volt egységes képük a világról. Miután mi az antik istenekben végképp nem hiszünk, a világot egyre fragmentáltabban látjuk, és egyszerűen elvesztettük azt a képességünket, hogy az egészben gondolkodjunk. Egyébként az egész környezeti válság arra vezethető vissza, hogy igen nagy mélységekig be tudunk avatkozni a dolgokba, anélkül, hogy képesek lennénk fölmérni, milyen következményekkel jár mindez.

A kommunizmus egyik legnagyobb svindlije volt, hogy a világot a haladás sémájába igyekezett belegyömöszölni. Kétségtelen, hogy a haladásmítosz valahol a tudomány fejlődésével kezdődött, amelynek következtében sokan úgy gondolták, hogy a világ olyan, mint egy több ismeretlenes egyenletrendszer, vagyis addig kell az ismeretleneket kisakkozni, amíg kapunk egy olyan egyenletet, amely egyértelmű választ ad a végső kérdésekre. A fizika, sőt a matematika bizonyította be, hogy ilyesmi nem létezik. A racionalizmus maga is megkérdőjelezhető, hiszen az ember nem racionális lény.

Itt van például az ember találmánya, a pénz. Bármily meglepően hangzik, a pénz maga is hiten alapul. Ha azt mondom, ez a papírdarab száz forintot ér, az csak addig igaz, amíg az emberek elhiszik. Abban a pillanatban, ahogy megszűnnek hinni benne, értéktelen hulladékká válik, és legfeljebb húsz év múlva a gyűjtőszenvedély értékeli föl. És azon alapul az egész világgazdaság, hogy ez a papír ér valamit. Amikor legutóbb itt volt Szegeden Szentágothay professzor, érintette ezt a kérdést. Azt mondta, annak elfogadásához, hogy a világot Isten teremtette, hit kell, de annak elfogadásához, hogy a világot nem az Isten teremtette, hanem spontán fejlődés eredménye, még nagyobb hit kell, mert a dolog sokkal bonyolultabb, mint hogy legyen világosság, és lőn világosság.

A tudás és az etika között is van összefüggés. Erre drámai példát szolgáltat a mai világ. Az ember ugyanúgy viselkedik, amikor dárda van a kezében, mint amikor géppisztoly. Amikor fekete Afrikában két falu megharagudott egymásra, nyilván volt egy kis villongás, megöltek húsz embert dárdával. Dárdával nem lehet többet agyoncsapni, mert a többi elszalad, géppisztollyal azonban tízezer embert is agyon lehet lőni, még különösebben nem is kell erőlködni. Ha a tudás és az ethosz nem jár kéz a kézben, akkor van a katasztrófa. Hiszen azt is be kell látni, hogy a tudomány fejlődésének egyik legközvetlenebb mozgatórugója a hadviselés. Ez napnál világosabb, legalábbis a XX. században. Tehát lokális értelemben lehet ugyan beszélni haladásról, fejlődésről, de ahogy az ismert világ térfülete bővül, úgy növekszik a megismerendő dolgok száma. Az orvostudomány különösen jól példázza ezt. Ma kitűnő szakorvosok vannak, csak éppen hogy senki nem látja magát a beteget, akinek még lelke is van, de azzal aztán ki törődik egy kórházban.

A fogyasztói társadalomnak nemigen van ideológiája. Kiderült, hogy eddig meg lehetett élni az antikommunizmusból, de most már az sincs, maradt volna a pénz, de a pénznek meg nincs szüksége ideológiára. És ennek megfelelően a fogyasztói társadalom etikájával is baj van. A klasszikus liberális felfogás szerint amit a törvény nem tilt, azt mind szabad megtenni. Ebből azonban — azt hiszem — nagy bajok származnak, mert populista nyelvre lefordítva azt jelenti, hogy a kistolvajokat megbüntetik, a nagyokat meg futni hagyják. A törvényt ugyanis nem kell föltétlenül megkerülni ahhoz, hogy milliós stikliket csináljanak a tőzsdén. A mai magyar valóságra pedig nyugodtan el lehet mondani, hogy az a klasszikus etikai felfogás, amely az életnek egykor alapvető eleme volt: a tisztességes kereskedő, a tisztességes iparos gondolkodása és magatartása elmúlt, ma erkölcsösnek lenni igazán nem nagy üzlet — legyünk egészen őszinték. Adót megkerülni törvényes keretek között, vagány dolog, az emberek igazságérzetét sérti, de a törvény nem tiltja.

Talán a környezeti válság a legjellemzőbb megnyilvánulása ennek az etikátlanságnak. Hiszen a környezethez való viszonyban is kell, hogy legyen etika, ha nincs, akkor tele van szeméttel az ország, meg kivágják az esőerdőket, meg mit tudom én mi. Mindez ma nem ütközik törvénybe, sőt bizonyos mértékig az állam is vonakodik törvényt hozni mondjuk halászati ügyekben, mert pénz van benne, mint ahogy pénz van a dohányban és az alkoholban.

Azt hiszem etikai kérdés a világpolgárság és nemzettudat kettőssége is. Eltekintve attól, hogy az állampolgárnak el kell fogadnia az ország alkotmányát, tudatilag oda köti magát, ahova akarja. Mégis attól tartok, hogy a világpolgárság kontra nemzettudat ellentéte manipulatív dolog. Nem hiszek abban, hogy a kettő kizárja egymást, sőt talán e tekintetben ellenmozgás van, elindult valamilyen összemosódás, egyfelől elegendő a műholdas televízióadásokra vagy a rockzenére gondolni, másfelől egész modern formákban jelentkezik az egy közösséghez való kötődés kényszere. Azt hiszem, hogy ilyen kikötők nélkül, ahol azért a horgonyt a fenékre le lehet eresztetni, az ember nem boldogulhat, nem tud meglenni. Az is badarság, ha valaki a nemzettudatot meg a faji kötődést összekeveri. Hiszen kultúráról, nyelvről van szó, amit én természetesen értéknek tekintek, bár mindennek semmi köze ahhoz, hogy őseim Árpáddal jöttek-e az országba vagy sem.

F.Á.: Eszerint tehát mindketten pesszimisták vagyunk a szükséges mértékben. Számomra azonban a pesszimizmus nem cél, hanem eszköz: a polgári haladásfogalom egyedül üdvöztető, mindenható voltából való kiábrándulás azt a célt szolgálja, hogy mód nyíljon a kultúrtörténeti értelemteljesülés, ezen — létünk erkölcsi alapjaiban gyökerező — szellemi folyamat szerepének fölismerésére. A polgár a haladásban hitt, amíg hihetett benne, az értelmiségi ezzel szemben a hagyomány sugallatainak engedve az emberi lét szellemi alapjainak fokozatos feltárulásában, intellektuális megvilágításában hisz. Az értelmiségi ezzel megelégszik, mert úgy gondolja, hogy az emberlét, az emberi kultúra végső soron szellemileg megalapozott, és a szellemi alapok, a hagyomány hiteles kezelése esetén előbbutóbb dolgaink, viszonyaink is rendeződnek, polgári létünk is konszolidált formát ölt.

Szövegeimet olvasva kifogásoltad, hogy a polgár fogalma nálam nem

eléggé egyértelmű. Elismerem, hogy kritikai észrevételeknek van bizonyos alapja: nehéz egyértelműen beszélni a polgár mára megvasadt, merőben kétértelművé vált jelenségéről. Tudniillik, formálisan nincs módunk a fogyasztótól megtagadni a "polgár" nevet, a fogyasztót sem foszthatjuk meg "polgárjogától". Ugyanakkor polgárosodásunk ügyét, a magyar társadalom legaktuálisabb kérdését nyilván egyikünk sem kívánja formálisan kezelni. El tudod-e fogadni ennek a dilemmának a tükrében azt a megállapítást, hogy ma az egész európai civilizáció szellemi tudathasadásban él, hogy a közismert negatív jelenségekben az európai polgárosodás eddigi alapjainak elégtelensége vált nyilvánvalóvá?

B.B.: A rendszer megváltoztatásának időszakában nemigen akadt olyan demokratikus erő, amely ne a polgárosodást tűzte volna zászlajára. Ha viszont a tényeket, a reálfolyamatokat vizsgálom, a polgárosodás az a folyamat, amelyet mindenki szeretne, de senki sem akar. Kétségtelen, hogy itt bizonyos előfeltételek is kellenek, melyekkel nem állunk túl jól. Például a polgárosodáshoz hagyomány is kell, a polgárosodás folyamatához példa kellene, de miután ez a réteg nem nagyon volt, és az is megszűnt, ami volt, elég nehéz helyzetben vagyunk. Már a kommunizmus idején kialakult egy ideológiai vákuum, és miután a nyugati társadalmak is ideológiahiányban szenvednek, az eszmei alapok hiányoznak. Hiányoznak az anyagi föltételek is. Az a fajta autonóm gondolkodás, amit annyira fontosnak tartok — el kell ismerni — csak akkor alakulhat ki, ha az ember megengedheti magának, mert ha ki van szolgáltatva, ha mondjuk futószalag mellett dolgozik, akkor az autonómiája nem sokat ér. Sajnos a motiváció is hiányzik: vajon kifizetődik-e polgárnak lenni? Nem fizetődik ki, mert ma a sikerhez nem ez vezet, hanem a gátlástalanság, a mának való élés, a ragadd meg és szaladj el vele gyakorlata, mind-mind olyan tényezők, amelyek nem kedveznek egy ilyen folyamatnak.

Ha azt nézzük, mi van Nyugaton, azt látjuk, hogy ott is eléggé átalakultak a dolgok. Kialakult egy új embertípus, amit az angolok organization man-nek neveznek, akik a különböző nemzetközi konszernekben dolgoznak, amelyek teljesen személytelenek, de nagyon szigorúan megkövetelik a teljesítményt, és ahol csak az maradhat meg, aki elfogadja ezt a személytelen rendszert és alaptörvényét: a sikert és a hasznot. A sikert ma — természetesen — mindig pénzben kell mérni, az erkölcsi siker fogalmát a mai gondolkodás nem ismeri. Régen, amikor a polgár egyben tulajdonos is volt, természetesen mindez másképp működött, dehát ma a tulajdonosokat nehéz megtalálni, nem lehet tudni, kik a tulajdonosok. Ennek megfelelően megjelent egy új réteg, ami viszont régen nem volt: a menedzser. A menedzser nem szükségszerűen polgár, neki van egy feladata, és ennek a feladatnak az elvégzéséért megfizetik. Annak, hogy ő emellett kulturált-e vagy sem, annyiban van jelentősége, amennyiben a pillanatnyi sikerhez hozzá tud adni valamit, vagy nem tud hozzátenni.

Ugyancsak ellene dolgozik a polgári szemlélet kialakulásának az értékrelativizmus, amiről már szintén szó volt, ami ellen nem nagyon lehet mit tenni, mert benne van a televízióban, a kommunikációban. A polgári szemlélet igényli a kommunikációt, ma pedig mindenki monológot mond, oda sem figyel, hogy a másinak mi a véleménye, mert egy fragmentált világban élünk. Egy ilyen folyamathoz nem utolsó sorban kellene valamilyen közös élmény, amely sok embert indít el va-

lamilyen irányba. Ilyen persze nincsen, mert ma már látjuk, hogy maga a rendszer-változás sem volt a társadalom egészét átfogó élmény, mindenki másképp élte meg, attól függően, hogy a pálya melyik szegletében volt éppen. Vagyis pillanatnyilag nem látok esélyt a polgárosodás folyamatának felgyorsulására.

F.Á.: Ha mi ma polgárosítani akarunk, ha nálunk ma kell a polgári viszonyokat, életformát, mentalitást kialakítani, úgy gondolom, meg kell kérdeznünk (elsősorban nekünk kell megkérdeznünk és nem a nyugat-európai országok vagy az Amerikai Egyesült Államok lakóinak), melyek a polgárosodás valóban szilárd, ma is kielégítő alapjai, mit kell tennünk annak érdekében, hogy leküzdjük a polgári létezés jelenbeli meghasadtságát. Azt hiszem, két fölismerésre, két dolog belátására van szükség: 1. az elsősorban mégis csak civilizációs feladatokkal lekötött polgár kultúratizszierte nem magából a polgári létformából fakad, vagyis a polgár nem annyira stabil, mint sokáig hitte és híresztelte magáról; 2. a polgár kultúratizszierte, a kultúra polgári szolgálata ennek ellenére kívánatos, mégis elvárható, mégis lehetséges, azaz a polgár, a mai fogyasztó a jövőben is elismerheti az emberlét szellemi alapjait, és állapotát ezáltal stabilizálhatja, hasadtságának véget yethet. Kérlek, mi a véleményed erről, elfogadható-e számodra ez a két állítás?

B.B.: Manapság nálunk polgárnak lenni majdnem irracionális vállalkozás. Először is, mert polgárnak lenni azt jelenti, hogy valamilyen elithez tartozni. És az elithez tartozni napjainkban egyáltalán nem kényelmes, mert úgy minősül, mint valamiféle deviancia, valamiféle arisztokratizmus, tehát inkább leplezni kell, és játszani a bolondot, mert egyébként az embert komolyan veszik és felakasztják. Ez azért van, mert mindenfajta máskéntgondolkodás a tömeget irritálja. Különösen, amikor érzi, hogy a pofa egy kicsit többet tud, egy kicsit okosabb nála, és hát ki a fene szereti ezt elismerni. Pláne, ha bizonyítékaidat nem tudod előterjeszteni, de ha kiteszel mellé két milliót, akkor már elhiszik. Ha nem tudsz mellé tenni, akkor a pali valahol gyanús. Nem lehet tudni, hogy ez így marad-e vagy sem. De pillanatnyilag nem nagyon lehet és nem nagyon szabad a holnapról beszélni. Mindenkit csak a rövid távú kérdések érdekelnek. Polgárnak lenni manapság nagyon előnytelen magatartás, mert szükségszerűen ellenzékbe kerül az ember a többséggel szemben. Tehát valahogy mindig az ár ellen kell úszni, mégpedig úgy, hogy ezt a társadalom nem honorálja. Elvárná szóban — de nem honorálja. Ráadásul, ha az ember ezt nagyon hangsúlyozza, megkapja, hogy te túl konzervatív vagy.

Ha az értékekről van szó, és a konzervativizmust eredeti jelentésében használjuk, akkor ezt a megjelölést főlemelt fővel vállalom, mert értékörző vagyok, és ezt a polgár nagyon jellemző sajátosságának tekintem, még akkor is, ha most nem is annyira divatos. Megjegyzem, a nosztalgia nem értékörzés, hanem a múltnak valamilyen nagyon álságos, eklektikus és önkényes kezelése, válogatása. Azt hiszem, a múltat vállalni kell, úgy, ahogy megtörtént, mert ez a folyamatosság minden bizonnyal a kultúra lényege. Ha ez megszakad, a kultúra szakad meg. Az előzőekből következően, aki ma ezt a magatartást vállalja, szükségszerűen ítéli magát a magányosságra. És állandó konfliktusvállalást is jelent, mert vagy behódol a fogyasztói társadalomnak, vagy hadakozik ellene, és mondjuk nem nézi a tévét. Akkor viszont nem is tudok beszélgetni a másik pofával, aki állandóan a tévét nézi. Elveszítjük a közös témát. Veszélyt is jelent, mert ha egy

nagyon szűk réteg elhatárolja magát a környezetétől, az mai kifejezéssel szektás-sághoz vezet, elszakad a reálfolyamatoktól, és a dolgokat kezdi más szemüvegen keresztül vizsgálni. Ha ennek a magatartásnak nincs meg a kontrollja, nagyon könnyen eljuttathatja az embert az utópiáig, addig a rossz értelemben vett küldetés tudatig, amely szerint mindenki hülye, csak nekem van igazam.

A polgár szükségszerűen demokrata, de ha fölteszem a kérdést, hogy kell-e mindenkinek a demokrácia, akkor ebben nem vagyok annyira biztos. A jog mindenkinek kell, a kötelezettség már nem annyira. Tehát itt van valamilyen kételkedés. Magyarországon — legalábbis mind a mai napig — az erős kéznek van valamilyen mítosza. Ami engen illet, megpróbáltam a dolgokat mindig úgy intézni, hogy ne kelljen a hatalmammal élni, és rájöttem, hogy ez pontosan visszafelé sül el, mert az emberek igenis azt várják egy vezetőtől, hogy verje az asztalt, üsse le valakinek a fülét, na ne az övét, hanem a másikat, és ha ez nem történik meg, akkor rossz vezető. Itt jelenik meg az a probléma, hogy az értelmiség a hatalommal nem igazán tud mit kezdeni. Az értelmiség azért értelmiség, mert hisz abban, hogy az embereket meg lehet győzni józan érvekkel, példamutatással. Ez azonban nincs így, mert az emberek nem racionális lények, hanem emberek. Tehát sokat beszélünk a demokráciáról, de nem igényeljük, túlságosan is él bennünk a proletárörökség.

F.Á.: Tökéletesen igazad van abban — kár is volna szépítgetnünk —, korántsem kell a demokrácia itt mindenkinek. De számomra ez a körülmény nem teszi kétségesse, hogy a demokrácia szükséges, sőt lehetséges. Magam sem hiszem, hogy a korábban megszokott módon, polgári alapon lehetne megerősíteni a demokráciát. A polgár mai meghasonlottsága azt kétségtelenül kizárja. Valóban nem lehet az érdekekre apellálva, józan érvekkel győzni meg az embereket, mert ha a polgári józan észt túlerőltetjük, irracionális eredményre jutunk. Ha azonban a hagyomány, az igazság személyes értelmiségi képviselőjére alapozzuk a polgári világot, akkor megváltozik a helyzet: a polgári létezés, a demokrácia lehetségessé válik. Ne felejtsük, a polgári létformát nem valamely, eszményeit elutasító külső erő szüntette meg, az mintegy saját súlya alatt omlott össze, alapjainak elégtelensége következtében önmagával hasonlott meg. Nincsenek újabb eszményeink, a polgári létezés, a demokrácia nem avult el, hanem egész világunkban megújításra vár.

Amennyiben a polgár kulturális kötődésére szükség van, és amennyiben a kultúra szférája meghaladja a polgári létezés körét, számolni kell egy harmadik tényezővel, amely a polgár és a kultúra közötti kapcsolat kiépítésének ügyét kezdeményezi. A spontán nyugat-európai polgárosodás lehetőségeinek kimerülése nyomán el kell ismernünk, hogy a létünk szellemi alapjainak érvényesítésére hivatott értelmiségnek kell polgárosítania, rá kell ébrednünk, hogy a polgárosodás tulajdonképpen sosem volt puszta civilizációs feladat, hogy az lényegét tekintve szellemi-kulturális jellegű. Hogyan érint téged egy ilyen értelmiségi szerepvállalás szükségességének a gondolata?

B.B.: A magam pragmatikus nyelvén ezt úgy fogalmazom meg, lehet-e a polgárt kitenyészteni. Először azt kell tisztázni, hogy a polgár történelmi kategória-e. Azt hiszem, igen, mert nem volt mindig polgár, és ennek megfelelően nem is

biztos, hogy mindig lesz. A másik kérdés: van-e különbség az értelmiség és a polgár között. Ha tekintetbe vesszük azt, hogy az értelmiséghöz tartozáshoz nem sok köze van sem a diplomának, sem a műveltségnek, azt kell mondanunk, hogy az értelmiség sokkal inkább életforma. De értelmiség még nem tekinthető polgárságnak, a polgári életforma kialakulása valamivel többet jelent, mert értelmiségi lehet valaki anyagi, társadalmi függetlenség nélkül is, a polgár mibenlétét nem annyira életformájával, mint a társadalmon belüli szerepével lehet csak definiálni. A polgár esetében a tulajdonképpeni kérdés az, van-e elég ráhatása a dolgokra, több annál, mint egy általános iskolai tanárnak. Most annak tudatában, hogy a polgárosodást mindenki szeretné, de senki sem akarja, fölmerül a kérdés, nem illúziót kerget-e az ember, amikor úgy gondolja, hogy a polgárra föltétlenül szükség van. Ha a demokráciában a nagy többség nem akarja, hogy legyen polgár, akkor nem lesz polgár. Sőt nem kergetünk-e illúziókat, magával a demokráciával kapcsolatban is? Attól, hogy mi szeretnénk, és kétségtelenül nagyon jó és fontos dolog, még nem biztos, hogy lesz demokrácia. Hogy egy hasonlattal éljek, hiába hirdette meg Kodály az éneklő Magyarországot, a mai ifjúság már rockban pácolva nő föl. Nagyon ritka az, aki ebből ki tud törni, és emellett meghallgatja a klasszikusokat is.

F.Á.: Bár az értelmiségi az, aki többet ért, szélesebb horizonton gondolkodik, aki az emberlét ontikus alapjait módszeresen szem előtt tartja, mégis igaz, amit mondasz, hogy a maga létformájával a társadalmi berendezkedést megszilárdító polgár valamiképpen több, mint az értelmiségi. Jó példa erre éppen a magyar társadalom, amelynek már legalább kétszáz éve van a szó modern értelmében vett értelmisége, de polgársága mind a mai napig nincs, és emiatt dolgaink igen vizsontagságosan, rendezetlenül, szerencsétlenül alakulnak. Mondhatni ironikusan: az értelmiségi terem, mint a gomba, polgárnak, patríciusnak azonban születni kell. Vehetjük úgy, hogy az értelmiségi csak előhírnöke a polgárnak, ő az, aki megműveli számára a szellemi talajt. Azt azonban mégsem mondanám, hogy az értelmiség a polgárt "kitenyészti", ez túl polgárian, az önmagával meghasonlott polgár pragmatista nyelven mondatik: az értelmiség — mint már szó volt róla — a polgári létformát ontikusan alapozza meg, a polgárt gyökereihez vezeti vissza.

Miközben arról vitatkozunk, van-e polgár, ki a polgár, abban többé-kevésbé mindenki egyetért, hogy napjainkban nyilvánvalóan hiányzik a szellemi szerepvállalásra kész és képes értelmiség. Logikusnak tűnhet itt az az ellenvetés: dehát hogyan várhatunk bármit is a nem létező értelmiségtől? Ne felejtjük azonban, éppen most beszéltünk arról, hogy még a polgár léte vagy nem léte, a polgárosodás sikere vagy kudarca sem pusztán szociális kérdés, miért lenne akkor szociális kérdés éppen az értelmiség léte vagy hiánya. Véleményem szerint értelmiség kizárólag azért nincs, mert gondolkodásunk mai rendje tévesen azt sugallja, hogy nincs sajátos értelmiségi feladat, mert a magát sikeresen fogyasztóvá degradáló polgár — rossz szokásától vezettetve — notóriusan megfélemez az emberlét szellemi alapjairól. A kérdés tehát egyszerűen az, kinek van kedve polgárosodásunk ügyét személyes ügyeként vállalni, kinek van kedve — az érvényes konvenciókat felborítva — értelmiségiként föllépni. El tudod képzelni, hogy a polgárosodás ügye számokra ilyen közvetlen, személyes formát öltjön?

B.B.: Amikor a a személyességről beszélünk, nekem a példa, a példakép



jut az eszembe. Ha körülnézünk, azt látjuk, hogy ma a fiatalság előtt a popsztár a példakép, az eszmény, és ez az eszmény megint csak azt kell mondanom, árucikké vált. A popsztár azért lett eszmény, mert el lehet adni, és azért lehet eladni, mert popsztár. De hát kérdezem én, a popsztár milyen eszményt testesít meg? Mi az a pozitívum, amit a polgárrá váláshoz hozzáadhat. Szerintem semmi. Tehát itt csapdahelyzet van. Nagyon fontos szerepe lehetne az iskolának abban az esetben, ha a polgárosodást nemcsak szeretné, hanem akarná is a társadalom. Azt látom azonban, hogy a mai oktatási rendszer ezek ellen dolgozik, mert valahogyan az oktatásból a nevelés szinte kimarad, viszont marad egy — majdnem azt kell mondanom — túldimenzionált tudástranszfer, adott idő alatt hogyan lehet minél több információt átpasszolni a gyerek fejébe. Vagyis magyarul szólva a gyereket úgy kezelik, mint egy edényt, amibe a tudást bele kell önteni.

A dolgok persze nem így működnek. A nem konkrétan hasznosítható tudás tiszteletének a megtanítása borzasztóan fontos dolog. Ez a negatív folyamat a kommunista rendszerben elkezdődött, mert az egyén már ott nem volt más, mint termelési egység, a termelési rendszerekhez kellett működtetőt képezni, és nem embereket nevelni. Sose vallották be, de tudjuk, hogy erről volt szó. Vagyis proletárt kellett termelni. Mert a proletár passzolt bele abba az anakronisztikus képbe, amit a kommunista ideológia a világról kialakított. Az iskolának kellene eldöntenie, mit kell a gyerekek megtanulnia. Úgy látom itt zavar van. Nagyon kevés az olyan pedagógus, aki a jelenlegi helyzeten túl tud lépni, és a gyermek személyiségét képes formálni. Ha ezt nem bontja ki az iskola, a társadalom, a család, sosem lesz belőle polgár. Az egyetemek is szakembereket képeznek, és ezért igazában nem is egyetemek, hanem főiskolák, pedig az egyetem nem lehetne más, mint annak a személyiségnek a véglegesítése, aki most már önállóan tud és mer gondolkodni.

Gyakori vitakérdés, hogy Magyarországon sok vagy kevés az értelmiségi. A statisztikák szerint kevés, ugyanakkor az értelmiség jelentős része munkanélküli. Itt megint van egy csapda: miközben az ember azt gondolná, hogy a csúcstechnika alkalmazása egye több értelmiségit igényel, látni kell, hogy ez kétarcú dolog. A magas technika nagyfokú koncentrációt jelent, tehát valahol van egy fejlesztő részleg, és valahol máshol van egy végrehajtó részleg. Ha Magyarország nem lesz fejlesztési központ, márpedig erre nagy esélyünk van, akkor nem sok értelmiségre lesz szükség, mert a magas technika alkalmazása nem igényel nagy szellemi koncentrációt. A gombokat kell nyomkodni, vagyis egy magasabb színvonalú, de betanított munka, szemben azzal a kreatív munkával, amit Amerikában vagy máshol végeznek.

A közelmúltban Finnországban jártam, mindig érdekelt az úgynevezett finn csoda. Van-e, és mi a mozgatórugója? Ők valahogy idejekorán ismerték fel, hogy a mai világban a szellembe kell befektetni. Ez a fölismerés náluk a nemzeti mozgalommal párhuzamosan jelentkezett. Amikor nálunk a nemzeti önmagunkra találás programja megfogalmazódott, abban mindig szóba került, hogy itt volt valamilyen régi dicsőség, ami elveszett. Finnországnak nem volt régi dicsősége. A régi dicsőség helyett azon kezdtek az ottani értelmiségiek tüsténkedni, hogy talán írni-olvasni kellene először megtanulni, aztán a dolgok majd alakulnak. Náluk a re-

formmozgalom nagyon jó jövőképpel indult, és nem rágódott azon, hogy mit vettünk el, mit késtünk le, mit kellett volna másképp csinálni, hogy esetleg hol követtük el a bűneinket. Az általunk bejárt utat visszacsinálni nem lehet, talán a nevelés segíthet.

Azt állítottam, hogy a polgárosodást mindenki szeretné, de senki sem akarja. A bizonyíték erre például az iskolarendszer, amely nem polgárfejlesztő, hanem technokrata és csőlátó szakembereket képez. A szakember az egerből azt látja meg, hogy szürke. A másik meg azt, hogy emlős, de nem látja, hogy szürke: így fragmentálódik a dolog. A polgári gondolkodás ezzel áll szemben, amely megpróbálja az egeret egérként szemlélni.

F.Á.: Az önmagával meghasonlott polgári világ eszmények, példaképek, eszmék nélkül maradt, és a maga erejéből többé sosem fog rájuk szert tenni. A maga tényleges szerepét fölismerő és vállaló értelmiségi földadata, hogy a polgári világot ismételten eszményhez, eszmékhez juttassa. Ahhoz azonban, hogy az értelmiség ontikus alapra helyezkedve, a polgári világ megújítását kezdeményezze, egyfelől olyanfajta arisztokratikus hagyományra, másfelől a polgárosodás olyan kudarcaira van szükség, ami a magyar társadalmat, a magyar kultúrát a finn társadalommal ellentétben mindkét vonatkozásban jellemzi. Magam is úgy gondolom, hogy nálunk a kultúrtörténeti hagyomány erőteljes volta, az úgynevezett régi dicsőség akadályozta azt, hogy a mi társadalmunk még a huszadik század körülményei között a finnhez hasonlóan megújuljon. És mégis félreértésnek tartom, ezt a hagyományt egyszerűen tehertételnek nevezni (ebben túlságosan is a magát kizárólagosnak tartó polgári szemlélet megnyilatkozását látom), mert úgy vélem, hogy ez a hagyomány a mi jövőbeli, a finnekénél is nagyobb horderejű kultúrtörténeti önmagunkra találásának a záloga.

B.B.: Ezzel teljesen egyetértek, mert igaz ugyan, hogy a fának csak a törzsét, az ágait, a lombozatát látjuk, ennek örülünk, ezt rajzoljuk, festjük, mindazonáltal az egyébként nem látható gyökér nélkül a fa nem létezhet.

FEJÉR ÁDÁM

## EGYHÁZI HAGYOMÁNYŐRZÉS ÉS A HAGYOMÁNY KÉPVISELETÉNEK ÉRTELMSÉGI FELADATA

Talán korunk legnagyobb hatású változása a kommunizmus magántulajdon-ellenes utópiájának megdőlése. A világuralmi ambíciókat tápláló erőszakos ideológia váratlan bukása után könnyen az a benyomásunk támad, hogy az utópikus gondolkodás eltévelyedésétől mára tökéletesen megszabadultunk. Pedig a magántulajdon szentségének elismerése, ahogy a bibliai parancsolat mondja: más házának, mezejének el nem kívánása, vagyis a polgári mentalitásnak a lét rendje szerinti jelenségeként való bemutatása önmagában nem jelenti az "osztály nélküli" társadalom célkitűzésének, az ellentétek immanens, evilági megoldására irányuló törekvéseknek a föladását, hiszen itt ma így vagy úgy mindannyian polgárok és csak polgárok vagyunk, jóllehet egyáltalán nem lebecsülendő, hogy ebben az "osztály nélküli", szociálisan-szellemileg egynemű társadalomban a szocialista ember kiagyalt jelszava helyére egy reális történelmi létező, a polgár lépett.

A civilizált világot ma bűvöletében tartó polgári utópiától csak akkor szabadulhatunk meg, ha elismerjük és viszonyainkban érvényesítjük azt a gondolatot, hogy bár a polgári létezési mód a lét rendje szerint van, az ember nem par excellence polgár, s ezért a polgár csak akkor őrizheti meg emberi arculatát, akkor nem tagadja meg az ember Isten képére és hasonlatosságára teremtettségét, igazodik a hagyományt elfogadva a teremtés rendjéhez, ha tiszteletben tartja saját határait, ha köteles és normális szerénységgel megengedi maga mellett a tőle különböző és vele kétségtelenül bizonyos értelemben ellentétben álló, de ugyanakkor őt kiegyenlíteni hivatott arisztokratikus értelmiségi szempontot. Az érdekeit következetesen érvényesítő, a viszonyokhoz szívós vitalitással alkalmazkodó és az élet reprodukálásának, a "termelésnek" a föladatába belemerülő polgár — legyen mégannyira tisztességes, a létre nyitott, istenhívő is — akarva-akaratlanul megfeledezik Isten képére és hasonlatosságára teremtettségéről, ha úgy gondolja, az általa választottn kívül nincs más létezési mód, nincs más föladat, ha az egyenlőség, a demokrácia jelszával visszaélve, az értelmiségi szerepvállalást nemkívánatosnak mondja, vagy ha annak teljesülését esetleg módszeresen akadályozza.

Az utópizmus zsákutcájába tévedt polgárt a hagyományról való megfeledezése miatt morálisan megróhatjuk, illetve az erkölcsi vád terhe alól föl is menthetjük, mondván, hogy a tőle nem függő személytelen körülmények megakadályozták a hagyományra való emlékezésben, vagy a hagyomány sugallta normák betartásában, alkalmazásában. De akár így, akár úgy járunk el, mindkét esetben arról teszünk tanúbizonyságot, hogy szándékunk ellenére magunk is a polgári utópia foglyai vagyunk, magunk is az utópizmus hibájába estünk, hiszen a végső kérdésekben való kiigazodásért a polgárt felelőssé téve, vagy — pozíciójának ismert szűkösségéről való megfeledezése, azaz e szűkösség normává emelése miatt — róla a felelősséget levéve, a polgárt mi is az emberrel azonosítjuk, tehát az

értelmiségi szerep szükségességét vagy lehetőségét közvetve, kimondatlanul mi is vitatjuk. Csak abban az esetben járunk el helyesen, ha mind a morális szemrehányás hiábavalóságát belátva, mind a személyes felelősség alóli fölmentés indokolatlanságát megértve, a szellemi feladatok vállalásában, vagyis az értelmiségi föllépés megvalósításában keressük a helyzet megoldásának kulcsát.

Azt a kérdést kell most megvizsgálnunk, hogy vajon miért tűnik az előbbi esetben a szellemi feladat vállalása az értelmiségi föllépés megvalósítása — bármit is mondunk vagy gondolunk egyébként vele kapcsolatban — végső soron mégiscsak lehetetlennek, továbbá azt, hogy miként is van az utóbbi esetben reális lehetőségünk a helyzet kulcsának megtalálására, a polgári utópia leküzdésére, az utópizmus szellemi és kultúrtörténeti zsákutcájából való kitörésre. Ha az utópizmus csapdájába esett polgár "lelkére beszélünk", vagy ha a kezeit mosó utópista polgárt "megértjük", vagyis ha a féloldalas, szűkös polgári horizonton belül maradunk, akkor tulajdonképpen Kant kritikai teljesítményét meggondolatlanul félretéve, Isten létét intellektuálisan kezelhető ténynek tekintjük, azaz teocentrikus nézőpontunknak megfelelően a világ dolgainak meg az emberi dolgoknak az alakulását a mindenható isteni akarattal mint a fizikai valóságban ható, intellektuálisan megragadható metafizikai erővel és nem a hagyomány — ismeretszerűen nem mérlegelendő, hanem föltétlenül elfogadandó és hitelesen értendő — igazságával magyarázzuk, amely erőnek az ember mint Isten országának polgára szellemi kezdeményezőképességét, Isten képére és hasonlatosságára teremtettségének elvét föladvá passzívan engedelmeskedni köteles. Ha viszont a polgári zsákutca-élmény fölötti meditálással föl hagyva, a szellemi föladat szabad vállalásában, az értelmiségi szerep szuverén megvalósításában ismerjük föl a kibontakozás útját, akkor Isten létének kérdését a személyes hit körébe utalva, és Isten világbeli működésének metafizikai tételét zárójelbe téve, az újkori antropocentrikus szemlélet következetes érvényesítése jegyében az egész világot az Isten képére és hasonlatosságára teremtetett és a hagyomány által hitelesített ember belátására bizottnak, rendelkezésére adottnak, a kultúra teljesítményeit pedig kizárólag az ember alkotásának kell tekintenünk. A polgári utópiába torkolló teocentrikus koncepcióból való végleges kilépés és az antropocentrikus szemlélet következetes érvényesítése esetén módunk van belátni, hogy a teremtés, a világ nem az isteni aktivitás eredményeként elgondolt fizikai adottságában, hanem a hagyományt hitelesen képviselő, a transzcendens isteni igazságot történelmében megtapasztaló ember szemléletében mutatkozik értelmes egésznek, kozmosznak vagy univerzumnak, csak ebben az esetben bizonyul az isteni bölcsesség és teremtőerő tükrözőjének.

A középkort jellemző teocentrikus világgép és az újkorban meghirdetett antropocentrikus program kettősségét az a probléma magyarázza, amelyet a szó tulajdonképpeni értelmében társadalmat nem alkotó, a civilizációs mozgásokból magát következetesen kivonni igyekvő, Isten választott népének számító bibliai zsidóság történelmi-kultúrtörténeti tapasztalatának a keresztény vallás közvetítésével a korabeli Európa pogány népeire való átvitele jelentett. Míg a világot a semmiből teremtő, mindenható morális Isten eszméjével megajándékozó bibliai zsidóság Isten létéről és mikéntlétéről nem elmélkedett, hanem történelmi sorsát, ezt a civilizáció történéseitől annyira különböző szent történelmet megélve, el-

szenvedve, Isten létét és mibenlétét újra és újra megtapasztalta, a középkori Európa keresztény hitre tért, vagyis a bibliai hagyománnyal megismerkedő, de magukat a keresztény egyetemesség jegyében a civilizáció hatalmának is alávető és ennek megfelelően az isteni kinyilatkoztatás folyamatában többé már részt nem vevő, hanem üdvösségük kimunkálásán fáradozó lakói a magát eredetileg a történelemben kinyilatkoztató Isten mindenható voltát, a létezés egészének értelmet adó, a világot a lét állapotában tartó képességét az intellektuálisan megalapozott és a hagyományhoz való kapcsolódásáról mit sem tudó filozófia segítségével biztosították, következésképp Istent legalább annyira a dologi világot, illetve az eldologiasodott civilizációt uraló személytelen hatalomnak, mint az emberről gondoskodó, az ő sorsában személyesen érdekelt Atyának gondolták, vagyis a Biblia számára ismeretlen módon, de az adott korban mégis a bibliai hagyomány érvényesítését szolgálva, a világképet teocentrikussá tették.

Bár az újkori antropocentrikus világkép kialakítói magukat az ókori görög és római hagyomány föltámasztóinak gondolták, mégis — számukra ugyan be nem látható módon — a teocentrikus világkép elutasítása, az Isten létéről folyó spekuláció helyébe az emberi tapasztalás állítása a bibliai hagyomány szellemében történt, végső célját tekintve az intellektus és a hagyomány közötti ellentét feloldását, a hagyománnyal összhangba hozott emberi gondolkodás hitelessé tételét szolgálta. Ha nem feledkezünk meg arról, hogy az antropocentrikus fölfogás nemcsak az individualitásával, intellektuális potenciáljával azonosított ember egyetemes mérték voltát, ezt az antik eszmét, hanem az Isten képére és hasonlóságára teremtettség bibliai gondolatát is jelenti, akkor ez az állítás nem is tűnik annyira meglepőnek. Igaz ugyan, hogy az újkori humanizmus által meghirdetett antropocentrikus program mindmáig nem realizálta teljes egészében a benne rejlő lehetőségeket, hogy a korábbi teocentrikus szemléletet véglegesen meghaladnia a mai napig nem sikerült, sőt a XIX. század végétől a humanizmus mély válságáról, századunkban pedig a teocentrikus világkép megújult aktualitásáról, az ember szellemi kezdeményező képességét vitató, az embert porak és hamunak, remegő teremtménynek gondoló középkori mentalitás részleges visszatéréséről lehet beszélni. Ezek a legújabb korban jelentkező zavarok azonban aligha tehetik kérdésessé az újkori antropocentrikus program helyességét, bennük csupán az a nehézség tükröződik, amelyet a fizikai tapasztalásnak a szellemi-kultúrtörténeti tapasztalástól való fogalmi megkülönböztetése jelent. Míg az újkor korábbi századaiban, az újkori humanizmus korábbi megoldásaiban az intellektuálisan leírható fizikai tapasztalás mögött a hagyományban megragadható szellemi-kultúrtörténeti tapasztalat igénye spontán módon teljesült, a jövőben e zavarok leküzdése érdekében annak módszeres és tudatos számbavételére lesz szükség.

Amikor az utópizmus bűvös köréből való kilépés érdekében és a szellemi teljesítményt nyújtani kívánó értelmiségi szerep megalapozása céljából a teocentrikus szemléletmód meghaladására törekszünk, és annak megfelelően a kultúrértékeket az ember alkotásainak mondjuk, akkor megállapításunknak nyilvánvalóan nem negatív, tagadó jellege van, nem azt erősítgetjük, hogy az ember Isten nélkül, az Isten ellenére, magát az Isten helyébe ültetve teremti kultúráját, (az így kirajzolódó ateista álláspont még mindig a meghaladandó teocentrikus koncepción

belől maradna), hanem a zsidó-keresztény hagyományt idézve, azt gondolkodásunkban érvényesítve, valamit pozitívan állítunk, nevezetesen, hogy az Isten az embert a maga képére és hasonlatosságára teremtette, és hogy ennek az embernek mint Isten teremtményének az antropocentrikus szemléletmód értelmében és a Biblia szellemében elháríthatatlan kötelessége a dolgokhoz képest transzcendens, isteni igazság világbeli képviselője, illetve avégett hiteles elvi-eszmei álláspontok kidolgozása és azoknak a lét normájának, a teremtés rendjének, a hagyománynak megfelelő érvényesítése.

Ez a szellemi-kultúrtörténeti fordulat a kultúrát teljesen újszerűen, de ugyanakkor a zsidó-keresztény hagyománynak tökéletesen megfelelően nem véges dologiságukban megragadható civilizációs létesítmények és intézmények vagy intellektuálisan megalapozható teljesítmények összességének mutatja, hanem olyan, a dolgokat és az intellektus lehetőségeit meghaladó szellemi-történelmi tapasztalatnak, amelyben a transzcendens lét igazsága mutatkozik meg, s amely által az ember megtapasztalja a maga — nem a halott dolgokhoz vagy a dolgoknak értelmet adni nem tudó intellektushoz igazodó — természetét, illetve a világnak, a dolgoknak a természetét, értelmét is. Ez a kultúra nem az "istentelen", a maga leszűkült, a hagyományról megfélemező individuális nézőpontját kizárólagosnak vélő, az — individuális létet megalapozó — hagyományt elutasító és a szónak ebben a értelmében vallástalan ember alkotása, hanem éppen ellenkezőleg, csak a kultúra ilyen tartalmas, a hagyományban gyökerező, hiteles fölfogása, a teocentrikus szemléletmód és az intellektualizmus konvenciójával való szakítás esetén beszélhetünk valóban vallásosságról, élő és a világban ható, magunkat és viszonyainkat megújítani képes hitről. Az az ember tehát, aki az antropocentrikus szemléletet következetesen érvényesíti nem csupán Istennel kapcsolatban tekinti meg nem engedhetőnek az ismeretekből való kiindulást, hanem a kultúra és a természet: a világ egyetlen jelensége esetében sem, mert az így előálló ontikus-kultúrtörténeti fölfogásban minden megismerő megnyilvánulásunkat a — gondolkodásunkat, kérdéscsoportjainkat megelőző — ontikusan átfogó egész, illetve az azt közvetítő hagyomány inspirálja és orientálja.

Az egzisztenciális léte nyitottság és léttapasztaltató kultúrhagyomány kettősségét meg nem különböztető, azt a kegyelem, illetve a gondviselés fogalmában egybeeső teocentrikus szemlélet a hagyománnyal mint a szellemi tájékozódás nélkülözhetetlen feltételével önhibáján kívül szuverénen nem rendelkező, de a polgári utópia sugallatának engedve, az intézményes tekintélyeket mégis elutasító emberben vagy ateizmust, az Isten elleni lázadást vagy a szubjektíven, önkényesen értett hitnek, valamint az erkölcsnek a nemkívánatos elválasztását idézi elő. A kultúra ontikus és transzcendens fölfogása viszont egzisztenciális nyitottság és kultúrtörténeti léttapasztalás paradox kettősségének intellektuális megvilágítását biztosítja (anélkül, hogy ezáltal a jó és a rossz tudásának képességével, a végső kérdésekben való tetszőleges döntés jogával az embert felruházná), és következésképp az így előálló új helyzetben kinek-kinek kizárólag személyes-individuális belátásától, személyes kérdéseinek harmonikus kezelésére való készségétől függ a hagyomány elfogadása, a hagyomány inspiráló és orientáló erejének alkalmazása.

A kegyelem és a gondviselés személyesen beláthatatlan, a kinyilatkoztatástörténet lezárulását követő állapotra utaló keresztény fogalmával szemben, amely a kultúra szempontjának a civilizáció szempontja általi elfedését mint időlegesen megváltoztathatatlan helyzetet tudomásul veszi (az ószövetség korában a civilizáció szempontja nem bonyolította a kultúra problémáját és ezért ott a kegyelem és a gondviselés fogalmára nem volt szükség), az ontikus kultúrtörténeti fölfogás a hagyomány elismerését és a gondolkodásnak, a magatartásnak a hagyományhoz igazítását - az egzisztenciális nyitottság megléte esetén — szuverén személyes döntésnek, egyszerű személyes vállalás kérdésének tekinti. Bárki bármikor elismerheti, hogy ember létére ő sem több, mint a teremtett lények egyike, és természetesen semmi akadály nincs annak a belátásnak, hogy minden ember Isten képére és hasonlatosságára teremtett, mindenkiben jelen lehet az igazság életbeli érvényesítésének az igénye, de csak az igénye. Mivel ezen igény teljesülésének a dolog természetéből adódóan az egyén személyes lehetőségeit gyakran meghaladó szellemi föltételei vannak, a normális esetben mindannyiunkban jelen lévő igény messze nem egyenlő mértékben elégülhet ki, sőt az emberek nagyobb részének élete a lét, a hagyomány, a teremtés rendje szerint úgy alakul, hogy benne a istenképmátság mozzanata, az igazság életbeli érvényesítése csak másodlagos szerepet játszik. Nincs ebben semmi különös, és nincs ebben semmi nyugtalanító. Ahogy az emberek nem egyenlő mértékben rendelkeznek tulajdonnal, ahogyan "Isten akaratából" kinek több, kinek kevesebb vagyona van, noha minden embernek egyenlő mértékben természeti joga a vagyonnal rendelkezés, úgy nem mindenki egyenlő mértékben képes vagy hajlandó a szellemi teljesítményre, jóllehet mindenki egyaránt Isten képére és hasonlatosságára teremtett. Az igazság életbeli érvényesítését vállaló arisztokratikus értelmiségi és az annak csupán — igaz, mélyen megélt, személyes — igényét magában hordozó polgár ontikus kettőssége a teocentrikus gondolkodás meghaladása, a polgári utópia zsákutcájából való kitörés, a hagyomány ontikus kezelése esetén nem vezet szellemi-kulturális zavarokhoz, a hagyomány lázadó elutasításához, hiszen a hagyományt ettől kezdve minden, az antropocentrikus szemléletet következetesen realizáló polgár személyes ügyének érezheti, illetve segítségével a jelenségek és a dolgok összességét magyarázhatja, s következésképp a szellemi szerepvállalástól való tartózkodását — ha úgy döntött, hogy attól szellemi teljesítőképesség vagy vállalkozó kedv híján tartózkodik — személyes döntésének tekintheti.

Teocentrikus pozíción állnak a bibliai hagyományt, a kinyilatkoztatást őrző egyházak is, annak ellenére, hogy a teocentrikus felfogás nem igazán harmonizál a bibliai hagyománnyal, hiszen a polgár és az arisztokratikus értelmiségi ontikus kettősségét az egyetemesség nevében vállaló, de a létnormákat — az emberi természetet és világ természetét — intellektuálisan megvilágítani még nem tudó keresztény társadalomban csak a teocentrikus gondolkodás intellektualista koncepciójának a közvetítésével oldható meg a hagyományra emlékezés-emlékeztetés, a hagyomány őrzése. (A bibliai zsidóság, a kiválasztott nép, mely magát a hagyományt értő és vállaló Sém leszármazottjának tekintette, Hám leszármazottjait, a termékenységmítoszoknak hódoló kánaánitákat, vagyis a polgárokat nem fogadta be körébe, azokat tisztátalanoknak, pogányoknak tartotta.) A magának illetéktele-

nül arisztokratikus értelmiségi szerepet vindikáló, a voltaképpeni értelmiségi szerepvállalást viszont erőszakosan megakadályozó utópista polgárral szemben a polgárhoz hasonlóan teocentrikus alapon álló egyház nem tehető felelőssé a jelenlegi helyzetért, hiszen a keresztény egyház sosem tulajdonított magának szellemi kezdeményező szerepet, sosem pályázott teokratikus pozícióra, földadatát kezdettől fogva a hagyományörzésre korlátozta. Még a teocentrikus világkép középkori virágzása idején is csak az történt, hogy a létrejövő új szellemi teljesítményeket az egyház saját érdeklődési körébe vonta, tanításának részévé tette, az újkorban pedig az egyház mint rajta kívülállóhoz, tőle különbözőhöz utólagosan igazodott a világi gondolkodás új eredményeihez. A hagyományörző egyház sosem a maga eredményeit, a maga megoldásait ajánlotta a szellemi értékeket teremteni hivatott értelmiséginek, hanem a hagyomány tisztaságáról gondoskodva, megteremtette és folyamatosan fönntartotta az alkotómunka szellemi föltételeit. Mint eddig minden szellemi teljesítmény létrehozása, az utópizmus zsákutcájába torkolló teocentrikus szemléletmód meghaladása és az ontikus kultúrtörténeti szemlélet érvényesítése is értelmiségi föladat, a szerepét ténylegesen betölteni képes és hajlandó értelmiséginek kell azzal megbirkóznia.

A mára szellemileg kiüresedett teocentrikus koncepció köréből kilépő, a teizmus-ateizmus hasadást meghaladó és szellemi vállalkozása során a hagyományból kiinduló értelmiségi természetes módon értékeli, elismeri az egyházi hagyományörzés teljesítményét, tevékenysége közben támaszkodik arra, hiszen a hagyomány híján, pusztán intellektuális úton nem alapozhatná meg saját értelmiségi szerepét, nem kezdeményezhetné a szellemileg steril polgári állapotból való kiemelkedését. De ugyanez az értelmiségi nem tévesztheti szem elől, hogy a szellemi szerepvállalástól programszerűen tartózkodó egyház a jelen helyzetben maga is a polgári utópia foglya, hogy az egyház hagyományörző szerepe betöltése érdekében — a kultúrtörténetnek, az igazság történelmi megtapasztalásának a rendje szerint — a jelen állapotban kénytelen elszenvedni az istenképmátság elhomályosulását. Az európai gondolkodás rendjét kétezer éve befolyásoló teocentrikus szemléletmód meghaladása mint újszerű szellemi megoldást igénylő változtatás nem várható a hagyományörzésre berendezkedett egyháztól. De miután a teocentrikus szemléletmód mint sajátos intellektuális konstrukció nem számít a keresztény hagyomány megváltoztathatatlan elemének, arra sem kell gondolnunk, hogy a teocentrikus szemlélethez az egyház föltétlenül ragaszkodna, és az értelmiségi szerepvállalás megújításának, az antropocentrikus szemlélet következetes érvényesítésének a programját mindenáron elutasítaná.

Ha a teocentrikus beállítottság végső következményeként előálló polgári utópia bűvös köréből való kilépést és az ontikus kultúrtörténeti szemléletmód elfogadását attól várjuk, hogy a szellemi-kulturális lázadás állapotában lévő polgárban az emberi természettel való szembekerülést, a létigazság elárulását tudatosítjuk, mint ahogy azt nemrég kiadott, *Az igazság ragyogása* kezdetű enciklikájában II. János Pál tette, akkor még mindig az erkölcsi megrovás, a szuggesztív személyes ráhatás pozíciójában maradunk, a polgárt szellemi feladat elé csak akkor állítjuk, csak akkor tapasztaltatjuk meg vele kezdeményezésünk szellemi jellegét, ha az utópista gondolkodás logikáját elutasítva, sikerül vele beláttatnunk, hogy a jelen



kultúrtörténeti helyzetnek ő maga az első számú szenvedő alanya, hogy úgynevezett osztályuralma, amelyet a szellemi kezdeményezések elfojtása árán hisztériásan védelmez, csak sovány vigasz, csak szánalmas kárpótlás ahhoz a gyötrelmes helyzethez képest, amelyet a szellemi igényeknek, az igazságvágynak a polgári lét körén belüli történelmi kielégítetlensége, a természetes értelmiségi ambíciók reménytelensége jelent, és amely értelmetlen állapotnak — az igazság történelmi megtapasztalásának, a kultúrtörténeti értelemteljesülési folyamatnak a részeként — a létnormákba, a teremtés rendjébe való időleges történelmi méretű belezavarodás az oka. A két évszázada tartó és minden jel szerint ma a végéhez közeledő szellemi-kulturális lázadásnak, ennek az önmagában véve értelmetlen állapotnak az a kultúrtörténeti értelme, hogy elszenvedése árán sikerül — ontikus megalapozottságát immár a személyes-individuális belátás körébe vonva — megújítani azt az arisztokratikus értelmiségi szerepet, amely a lét rendje szerint a legújabb korig mindig is kísérte a keresztény társadalmat, de amely szerep korábban, a teocentrikus-intellektualista koncepción belül csak az egzisztenciális nyitottság individuális érvényesítésének korlátozása árán, vagyis a hagyomány szellemének ugyan megfelelő, de intézményes tekintélyek elfogadtatása útján realizálódott. A jelen helyzet megoldásának kulcsa az, hogy a szellemi-kultúrtörténeti problémák ontikus teljességét átlátva, tehát a polgári létállapotnak megfelelő ideologikus elfogultságoktól már szabadon képesek legyünk az értelmiségi szerepnek — egyelőre még a teocentrikus koncepción belüli — irracionális tagadásából kilépni, és beláttatni ontikus-kultúrtörténeti alapon végrehajtandó megújításának értelmességét.

## AZ IGAZSÁGNAK RAGYOGNIA KELLENE

Interjú Gyulay Endre Szeged-csanádi megyéspüspökkel

F.Á.: Napjainkban a normálisnak mondott átlagpolgár pozíciójáról kétségbe szokás vonni az önálló szellemi teljesítményt nyújtani kívánó, a hagyomány, a kultúra képviselőjére vállalkozó, a igazság érvényesítésével kísérletező értelmiségi föllépés lehetőségét és szükségességét. Hogyan vélekedik a katolikus egyház erről a jelenségről, és milyen viszonyt kíván kialakítani a szellemi szabadságát hivatásszerűen érvényesíteni akaró, tehát a nyers érdekérvényesítéssel, az ideológikus gondolkodás programmá emelésével elégedetlen értelmiséggel?

Gy.E.: Azt hiszem, hogy két dolgot kell megjegyezni: az értelmiségre mindig szükség volt és lesz, hiszen valamilyen formában előrébb viszi a társadalmat. Egy gyári munkás tervezőmérnök nélkül nagyon nehezen boldogulna. Mind a kettő nagyon fontos: az is, aki tervez, és az is, aki megvalósítja. De a megvalósítás csak a tervezés után következhet. Pusztán emiatt természetesen nem kell magasabb rendűnek tartani az értelmiséget, de sajátos értékét, sajátos súlyát a megfelelő helyen és a megfelelő mértékben mindenképpen tudomásul kellene venni. A másik dolog: nem hiszem, hogy az értelmiséget ideológiához lehetne kötni, vagy szabad lenne beleszorítani egyetlen ideológiába, s elképzelhetetlen volna szabadságát olyan értelemben biztosítani, hogy akár az igazságkeresésben, akár egyéb dolgokban maga határozza meg a maga útját, maga döntse el, mi az, amit elfogad, és mi az, amit elutasít. Nem szenvedhet hátrányt vagy üldöztetést csak azért, mert akár világnézetileg, akár tudományosan másként látja a maga dolgát. Egyrészt a világnézeti elkötelezettség lelkiismereti szabadságon kell hogy épüljön, igazságkereséssel kell hogy járjon, másrészt az igazság bebizonyítása szakmai vonalon kötelessége minden értelmiséginek. Hiszen akkor igazán érték szellemi munkája, ha az életben is érvényesíteni tudja, ha képes igazát elismertetni, vagy ha gyakorlati dologról van szó, akkor egy üzemben, gyárban, egyéb helyen felhasználhatóvá tudja tenni.

F.Á.: Ha az egyház a mai körülmények között elfogadja, sőt üdvözli a szuverén értelmiségi föllépést, akkor az újkor, a liberalizmus bizonyos mítoszát és ellenmítoszát megcáfolva, furcsa, némileg a középkorra emlékeztető helyzet alakulhat ki, amelyben többnyire csupán az egyház élesztgette a gyakran vad, barbár környezetben a szellem lángját. Ezt a magam részéről nem azért tartom valószínűtlennek, mert számomra elképzelhetetlennek tűnik, hogy az egyház ma ilyen szerepet vállal, hanem azért, mert őszintén bízom abban, hogy ha egy ilyen mozgás megindul, a világi (polgári, liberális) gondolkodás, a helyzet abszurditását belátva, a józan ész nevében nagyon gyorsan feladja bizonyos, egyre inkább tarthatatlan, egyre inkább idejétmúlttá váló elfogultságait. Hogyan látja, püspök úr, ezeket a folyamatokat, a dolgok így vagy úgy alakulásának esélyeit?

GY.E.: Úgy gondolom, az egyháznak nagyon érdekes szerepe van ebben az egész világtörténelemben vagy szellemtörténelemben. Mindig két szélsőség ütközik, és amikor az egyik oldalon csalódnak, akkor átesnek a másik végletbe. Vé-

gig lehet kísérni: egy úgynevezett közösségi kor után többnyire egy abszolút szubjektív, önmagába zárkózó, csak az individuumot figyelembe vevő kor jön. A másik vonatkozásban: ha az individuummal valahol baj van, akkor a közösségi gondolkodás kerül előtérbe, tehát mondjuk, a közösségi vonalon kialakul egy bizonyos kommunizmus (amelyik tulajdonképpen kitermeli a legindividualistább embert, a leginkább önmagában élő), aztán jön az ellentétes állapot, ahol az individuum a liberalizmusban bontakozik ki, de aztán az egyén rájön, hogy individualitását addig védi, míg a végén tulajdonképpen tönkreteszi magát az embert és az egész közösség életét. Tehát úgy gondolom, hogy a szélsőségek között ingadozó gondolkodásban az egyház valahol mindig megmarad a középuton, nem a maga bölcsessége miatt, hanem a szentírás, az Istentől kapott kinyilatkoztatás segítségével. A szélsőségek megtéveszthetik az egyház egy-egy emberét, egy-egy tudósát, de semmiképpen sem magát az egyházat. Tehát az egyház által sugallt mérséklet sem erkölcsi vonalon, sem az ember értékelésében nem szélsőség — ahogyan szélsőség például akár az anyag, akár a szellem jelentőségének az eltúlzása —, hanem a kettő együtt, összegyúrásukból adódhat az a mérséklés, ha szabad így mondanom, az a helyes irányba terelés, amely valamilyen formában mindig az emberi lehetőségek realizálását szolgálja.

A legutolsó pápai megnyilatkozások egyikére, a *Centesimus annus*ra gondolok, amely a mai kor nagy világválságában sem a kapitalizmust, sem a szocializmust vagy kommunizmust nem fogadja el, hanem középutat keres, ami nem középutasság, hanem a kettő közötti állapot, amelyben az emberek állampolgári önállósággal és saját tulajdonnal rendelkeznek, de ugyanakkor nem feledkeznek meg a közérdekről, a közjó előmozdításáról, sőt annak érdekében még a magántulajdon korlátozására is hajlandóak, ami természetesen nem kommunizmus és nem szocializmus a szó eddigi, rossz értelmében, hanem olyan út, amelyen az emberiség és az emberiség is megmarad, az éhezők és mások szenvedéseit a gazdagok segítsége enyhíti. Tehát nem olyan öncélú gazdagság, amelyik csak önmagának dolgozik, vagy legfőljebb szakszervezeteken keresztül a munkásosztálynak vagy egy-egy munkásnak az érdekeit méltányolja, hanem egy nagy világegységet próbál figyelembe venni, és gondolni óhajt minden szegényre, minden elesettre vagy elmaradottra. Úgy érzem, hogy a szélsőségek között valahol középutat mutatva, ilyen módon próbál példát adni minden értelmiséginek és tulajdonképpen minden embernek, minden szellemi törekvésnek az egyház.

F.Á.: Jézus az apostolokat a "lelkek halászaivá" tette. A halhatatlan emberi lélek ugyan nem lehet meg a szellem nélkül, de tudjuk, nem is teljesen azonos vele. Vannak olyan helyzetek, amelyekben úgy tűnhet, hogy bizonyos határokon belül a lelkek megnyerésének a szellem, az igazság kérdésének részleges árnyékban maradása az ára. Nem kell-e tartani attól, hogy ma, amikor a társadalom jelentős része nem gyakorolja vallását, az ő megnyerésük, az ő lelkük üdvössége érdekében az egyház az egyszerűség kedvéért eltekint a szellemi kérdésektől, hogy egy totálisan polgári beállítottságú korban befolyásának növelése érdekében lemond az értelmiségi törekvések támogatásáról?

Gy.E.: Az egyháznak sosem volt elsődleges célja az, hogy mindenáron és minden eszközzel embereket gyűjtsön a soraiba. Az Úr Jézus úgy indítja el tanítvá-

nyait, hogy "elmenvén tanítsatok minden népet, megtartani mindazt, amit parancsoltam néktek." Elsődlegesen tehát nem az a lényeg, hány híve van az egyháznak, hanem az, hogy részben a hívők serege hűséges legyen ahhoz a tanításhoz, amelyet a szentírásban és a szent hagyományban kap az egyház, részben erkölcsiségevel olyan példát mutasson, amely vonzza az embereket. Az egyház a maga körén belül (akár hittudományi főiskolákra gondolunk, akár egyetemek alapítására vagy bármi más szellemi tevékenységre) megpróbál úgy tudományos lenni, hogy elvi hagyományait, a szentírást és a szent hagyományt megőrizve mindig biztosítani tudja azt az igazságtartalmat, amely rá van bízva. Törekszik híveivel képviselni azt az erkölcsi tanítást, amely ugyancsak a rábízott tudásból, a szentírásból következik. Úgy gondolom, hogy semmiképpen sem szeretné korlátozni a szellemi életet pusztán azért, hogy több embert nyerjen meg. Hogy egy példát hozzak: a szentírás mai tudományos kutatása során az a látszat adódik, mintha ütközne bizonyos tradicionális tanítás, gondolok itt a hatnapos világteremtésre, a fejlődésselérettel. A szentírás tudósai nagyon világosan kimutatják a bibliai szöveg képszerűségét, tehát alkalmazkodnak a jelenhez, a tudományban továbblépnek, ugyanakkor nem óhajtják föladni a teremtés gondolatát, hiszen ez az egyetlen szó fogja egybe a szentírás első két oldalát. A szellemi törekvések tehát akár az egyházon belül, akár azon kívül, világosak, semmiképpen sem függnak attól, hogy több vagy kevesebb hívő van-e, az egyház küldetése mindenkihez szól, az egyház mindenki számára az igazságot akarja közvetíteni. Hogy ki hajlandó elfogadni, és ki nem, ez azt hiszem, lelkiismereti kérdés, meg az Istentől kapott kegyelem kérdése, hogy ki követi, és ki nem.

F.Á.: Nyilvánvaló, hogy az emberiség igaz úton haladása, az üdvtörténet útján való maradása nem egyenlő az egyes emberek üdvözülésének valamiféle matematikai összegével.

Gy.E.: Ha az üdvösségre való előkészületet veszem, az ószövetségi választott nép vonatkozásában a próféták számtalanszor beszélnek arról, hogy ilyen bűnösök, olyan bűnösök, elnyomják a szegényeket, pogány népekkel lépnek szövetségre ahelyett, hogy az Istenben bíznának. Tehát az egész üdvösségtörténet kifejlődésében más az üdvösség felé haladás, és más egy-egy emberé, más egy-egy embernek vagy egy-egy népnek, akár a választott népnek a bűnössége. Egy-egy ember üdvözülése részben a tanítás megtartása, részben saját lelkiismeretének igazságtartalma által történik, de emellett nem lehet föladni azt, ami a kinyilatkoztatásban van. Az üdvösség lehetősége mindenki számára, még a nem egészen hívő vagy a mi megítélésünk szerint nem egészen erkölcsös ember számára is lehetséges, hiszen ha az igazság birtoklásához saját hibáján kívül nem jut el, ha bizonyos törvényeket bizonyos esetekben másként, a saját lelkiismerete szerint érvényesít, ez az ő dolga, ő számol el vele Istennel. Az igazság és az erkölcsiség meghirdetése viszont az egyház dolga.

F.Á.: Lehet-e *Az igazság ragyogása* kezdetű pápai enciklikát valamiféle biztosítéknak tekinteni abban az értelemben, hogy a túlságosan polgári ihletésű, a hagyományt önkényesen felülvizsgáló neokatolikus törekvéseket bírálva, az egyház nem tesz a kelletténél nagyobb engedményt az igazság személyes képviselőitől tartózkodó szellemtelen korszellemnek?

Gy.E.: Természetes dolog, hogy a pápa nem véletlenül adta ki *Az igazság ragyogását*, a *Veritatis splendor*t, hiszen minden egyes megnyilatkozás valamilyen formában válasz azokra a kérdésekre, melyek az egyházban felvetődnek. A régi zsinatok és a megfogalmazott dogmák is válaszoltak az akkori kor bizonyos problémáira, hittől való elfordulására, gondoljunk az ariánusok vagy a nesztoriánusok tanításaira, Jézus istenségének vagy ember voltának tagadásására. Mindezek a kérdések pontosítást kívántak. Ez a körlevele vagy enciklikája a pápának a hitből fakadó erkölcsiségnek a tisztázása. Tehát azok a kompromisszumok, amelyek például az élet védelmével kapcsolatosan a polgári gondolkozásban vagy az egyházon belül is jelentkeznek (hogy ne legyünk olyan szigorúak, hátha több embert tudunk megnyerni), sohasem az egyház igazi álláspontját fejezik ki. Az erkölcsi vonatkozásokat a pápa úgy igyekszik összefoglalni, hogy az ne csak a hagyomány lélektelen ismétlése, hanem teljes értékű, maradéktalan tanítás legyen, ami az örök igazságoknak a jelen korban fölvetett kérdéseire ad választ.

F.Á.: Aforisztikus egyszerűséggel megállapítható: nem birtokolja harmonikusan a kultúrát, akinek vallási ismeretei nincsenek, aki időben, egyénisége kialakulásának korában nem értette meg a vallás tanításait. Meggyőződésem, hogy a mai viták elültével a társadalom ezt elfogadja. Belátja, hogy a vallás nem úgynevezett világnézet, ideológiai, politikai kérdés. Az is nyilvánvaló, hogy a vallást, a hitigazságokat meggyőzően, hitelesen csak az egyház taníthatja. Ugyanakkor nem gondolom, hogy a társadalom szellemi-kulturális megújulásának kérdését egyedül a hitoktatás megoldhatja, hogy ily módon az csupán egyházi feladat volna, vagy hogy az erre a feladatra vállalkozó értelmiségieknek elegendő volna egyszerűen keresztényeknek lenniük, azaz ismerniük és vallaniuk a keresztény hitet. Itt minden bizonnyal új megoldásokra, eredeti szellemi teljesítményekre van szükség, amelyek az európai keresztény-zsidó kultúra hagyományát a jelen korban ismétleten képviselhetővé teszik. Mi a véleménye püspök úrnak arról a szerepmegosztásról, amelyet egyházi hagyományőrzés és értelmiségi hagyományképviselés kettősségében javaslok? El tudja-e fogadni az egyház szerepének ilyen "korlátozását", tud-e a hozzá ideologikusan vagy szervezetileg, hitéletileg nem föltétlenül kapcsolódó értelmiségben hasznos, szükséges partnert látni?

Gy.E.: Azt hiszem, hogy a jó értelemben vett világnézet és az ideológia között határtalan nagy különbséget kell látni, a világnézet tulajdonképpen olyan megközelítése az emberi életnek, amely kötelezettséggel jár, amely belülről jövő, személyesen elfogadott nézése a világnak, és életünk eszerint való irányítása. Igazában a valódi világnézet meghódolás a teremtető Isten előtt, elfogadása annak az isteni szándéknak, hogy "szaporodjatok, sokasodjatok, töltsétek be a Földet, hajtsátok uralmatok alá". A világnézet tehát az értelemmel való élés, az emberi testtel való élés, mindannak elfogadása, ami az emberséggel együtt jár. Ennek egy része a vallás, amit az egyház mint igazságot vagy mint erkölcsi rendet hirdet. Dehát pontosan az értelem kapása az a bizonyos hasonlóság az Istenhez, amely aktivitásként beleépül mondjuk az első kerék megformálásába, az első robanómotor megalkotásába — hogy a gyakorlati oldalát vegyem —, de akár ilyen vagy olyan szellemi irányzat megszületésébe is.

Mindez már nem is egyszerűen világnézet, hanem bizonyos problémakörnek, egy gazdasági vagy egy szakmai kérdésnek a megoldása. Mindig baj volt, ha az egyház a szakmai kérdéseket szentírási alapon akarta megoldani (Galilei és a többiek). Viszont a másik oldalon szükséges, hogy a tudománynak, a szellemiségnek a szabadságát valami irányítsa, mert egyébként az emberpusztító atombombáig és nem tudom, meddig jut el. Két dolgot kell megkülönböztetni: az egyik oldalon azoknak az erkölcsi elveknek a beleadása a világba, amelyeket — ha tesszük — világnézetnek lehet nevezni, amelyek lelkiismeretileg, tehát nem külső kényszerrel, nem rendőrrel, börtönnel — ha szabad így mondani — kényszerítik belülről az embert, hogy iránymutatásuk szerint formálja életét, így gondolkozzon, ennek megfelelően hozzon a parlament törvényt, irányítsa egy uralkodó az országot, végezze egy gyárigazgató vagy egy gyártulajdonos, egy egyszerű munkás a maga dolgát, alakítsa életét, családi otthonát, és így tovább.

Ez az egyik irány, a másik a szellem szabad kibontakozása, amely ezen az erkölcsiségen belül bármilyen formában történhet, a tudományos kutatástól az archeológiáig, a szellem filozófiai szárnyalásáig, a pedagógiában való elmélyedésig és a nevelői módszerek kidolgozásáig, szóval bármilyen irányban. Ennek a szabadságát mindenképpen meg kell őrizni. Erkölcsiségét azonban az adja meg, hogy a gondolkodás a hagyományban adott igazságtartalomra épül, az emberi szellem csak ilyen gátak között bontakoztathatja ki lehetőségeit. Az erkölcsi normák nem társadalmi konvenciók, mert ha az erkölcs megegyezés kérdése, akkor lehet nyugodtan gyilkolni, ha éppen ezt a konvenciót fogadják el. A tudomány szabadságát mindenképpen maradéktalanul meg kell adni, és így nem szabad, hogy az egyház a szentíráásra vagy bármi másra hivatkozva beleszóljon szakmai kérdésekbe. Viszont azzal lehet meggátolni a tudomány embertelenségét, szélsőségesességét, hogy a tudomány művelője az erkölcsi normák személyes elfogadásával, bizonyos világnézeti odaadottsággal próbáljon gátat szabni e szélsőségeknek. Nem lehet eléggé nem hangsúlyozni a tudomány és a szellemiség szabadságát.

F.Á.: Püspök úr többször is hangoztatta, hogy a tudomány szabadságát semmi nem korlátozza. Most úgy szeretném ezt kiegészíteni, hogy egy szellemileg megújult (mert esetleg a tudománynak is szüksége lehet arra, hogy megújuljon), azaz tényleg, a jelenleginél nagyobb mértékben a hagyomány, a kultúra alapjaira építkező tudomány a társadalom szellemi megújulását, egyebek között a kereszténység nagyobb mértékű elfogadását is szolgálhatja.

Gy.E.: Azt hiszem, hogy minden olyan tudomány, amely erkölcsös, amely erkölcsileg előre visz, a kereszténységre visszahat, mégpedig pozitív irányban. Úgy gondolom, hogy nincs külön az Isten és nincs külön a világ, hanem csak az Istentől teremtetett világ van. Nincs olyan erkölcsiség, amely önmagában elegendő lenne a hagyományban őrzött igazságtartalom nélkül, Isten nélkül. És ezt nem a félelem magyarázza, mint egyesek állítják, hanem az ember mint teremtmény szellemi, fizikai és egyéb teljesítményének a kicsiségéből következik. A tudomány fejlődésében, mint mondtam, az erkölcsiségre azért van szükség, hogy atomreaktorok szülessenek és ne atombombák. A kettő közötti különbség azonnal megmutatja, mit jelent a keresztények által hirdetett erkölcsiség. Tehát nem az emberiség kipusztítására, hanem épp ellenkezőleg, a szolgálatára, energiaforrásra vagy

bármilyen másra használható legyen az a tudományos vívmány, amelyet éppen most elért az ember.

F.Á.: Mivel a polgári létformát kizárólagosnak tekintő, a hagyományról megfelelő közegben minden megnyilatkozás eltéved a kicsinyes érdekek és az ideologikus elfogultságok labirintusában, a szuverén, személyes megnyilatkozásra vágyó, a szó emelkedett értelmében közéletet teremteni akaró értelmiség számára bizonyos lehetőséget kínál az egyház viszonylagos világon kívülisége, az igazság, a hagyomány, a kultúra iránti természetes elkötelezettsége. A világi értelmiséggel folytatott párbeszéd pedig talán abban az értelemben lehet ígéretes az egyházi ember számára, hogy segít neki alkalomszerűen kilépni a személyes megnyilatkozásait megkötő, egyoldalúvá tevő lelkipásztori szerepből. Vajon nem lehet-e, hogy a mai, egészen különleges helyzetben a világi és az egyházi értelmiségek párbeszéde indítja el a ma sajnos szinte egyáltalán nem létező szellemi életet, közéletet?

GY.E.: Ma a közéletet is mintha félreértelnénk, politikát csináltunk belőle, pedig annál sokkal több. Nehéz elképzelni, hogy az egyház úgy kötődjön egyetlen kultúrához, hogy azt az újonnan megtérő, saját kultúrával rendelkező népekre rákényszerítse. Ez volt a középkori kultúravivésnek a tévedése az egyház hittérítésében, hiszen vitte magával a latin nyelvet, vitte a Szent Ágoston-i vagy a Szent Tamás-i kultúrát. Ma már abszolút világos, hogy a hittérítőnek meg kell ismernie azt a kultúrkört, ahova téríteni megy, ahol a hitről beszélni akar, ahol a hitet továbbadni, ahol róla tanúságot tenni készül. Vinnie kell a hídépítő, kórházépítő, szociális otthont építő szeretetét, de nem szabad fölszámolnia az ottani kultúrát. Ha ezt most nem missziós területre, hanem a meglevő területre értem, ahol már templomaink, papjaink, egyházmegyéink vannak, akkor is ugyanaz a helyzet, vagyis nem szabad rákényszeríteni az egyház szóhasználatát a tudományra vagy a szellemi emberre, de ugyanakkor az egyháznak meg kell értenie a szellemi embert, hogy az ő nyelvén tudjon megszólalni. Ez a dialógus és egymás gondolkodásának ilyen formálása a világi, az evilági dolgokban igen lényeges, és az utóbbi sorozatos pápai megnyilatkozások ezt a célt szolgálják: hol a szellem eltévelyedését jelzik, hol megerősítenek bizonyos irányzatokat. A különböző pápai megnyilatkozások vagy az egyháznak szinte minden, a II. Vatikáni Zsinat szellemében való megszólalása ennek a párbeszédnek az alapjait próbálja lerakni és a gyakorlatát bevezetni.

F.Á.: Korunk magasan képzett szakemberére, aki normális esetben értelmiségi volna, és akinek előbb-utóbb értelmiségivé kell válnia, nagy nyomás nehezedik: a polgári mentalitás programszerűen vallott konformizmusa arra kényszeríti, hogy a szakmában széles körben elfogadott álláspontokhoz, nézetekhez föltétlenül igazodjon, hiszen teljesítményét *deklaráltan* a mások által való elismertsége, a többiekhez, a nagy átlaghoz való alkalmazkodási készsége méri. Nem vitás, ezen a helyzeten szellemi erőfeszítéssel kell változtatni, s a feladat megoldását a jelenleg érvényes konvenciók kritikája hozhatja. Miután azonban e kritika elvégzéséhez és érvényesítéséhez bizonyos közéleti, szellemi mozgás szükséges, nagyon is kíváncsi volna a kellő kezdeményezőkésséggel nem rendelkező, de épp érzékű, a jelen helyzet fonáságát érzékelő szakmabeliek támogatása. Nyilvánva-

lő, hogy az egyház szakkérdésekbe nem tud és nem akar beleszólni, de a szellemi megnyilatkozások stílusát, úgy gondolom, jótékonyan befolyásolhatja, a közéleti gondolkodásnak és magatartásnak normákat sugallhat. Vajon nem lehetne-e az ilyen jellegű együttműködést folyamatossá tenni, és mindkét részről magától értőddőnek tekinteni?

Gy.E.: Úgy érzem, hogy itt kölcsönös hatásról van szó: nemcsak az egyház ad a világnak, hanem az egyháznak is asszimilálnia kell a világ jelen állását, mert csak így fordulhat a mai és nem a kétszáz évvel ezelőtti világhoz. Hogy egy picit politikai síkra vigyem a dolgot: emlékszünk, 1990 után azt mondták, hogy keresztény kurzus, hogy az egyház vissza akarja állítani a háború előtti világot és nem tudom mit. Szó sincs erről. Egy új világot akar továbbvinni, amelynek ugyan vannak múltbeli vonatkozásai, de amely nem annak a folytatása, nem is lehet az, mert ma nem azok az emberek élnek, és az egyház nem annak a kornak egy új, negyven vagy ötven évvel későbbi korba való átültetését akarja. Ez teljesen reménytelen lenne, és a magyar egyház bármelyik vezetőjének van annyi realitásérzéke, hogy nem ilyen folytatást szeretne, hanem a jelen korban, a jelen dolgok között igyekszik megtalálni a maga szerepét, azt, amiben segíteni tud, illetve amit megérthet a világból, hogy a saját gondolkozásmódját, a hagyományt, a hit letéteményeit megtartva, a gyakorlati életben alkalmazkodni tudjon a jelen korhoz. Elveit föl nem adva alkalmazkodni hozzá.

Nagyon veszélyes dolog lenne, ha az egyház kifejezetten szakmai dolgokhoz nyúlna, viszont éppen az előzőekből már világos, hogy azokat az erkölcsi elveket, igazságtartalmakat próbálja megadni, amelyek segítséget nyújtanak ahhoz, hogy egy ilyenfajta kritika érvényesüljön. Hogy egy példával éljek, gondoljunk a minket elárasztó reklámözönre. Tehát az jó, amit reklámozunk, az jó, amire a közvéleményt rá lehet venni, hogy jónak tartsa, hogy lehetőleg megvegye, és sokat fizessen érte. Lehet, hogy sokkal jobb áru is van, de hogyha nem reklámozzák elegendő módon, akkor azt lényegesen kevesebben veszik, és a gyár tönkremegy. Minden szellemi irányzatnak lehetnek ilyenfajta értékelési problémái: ha ezt jól meghirdetjük, akkor sokan elfogadják, mivel azt kevesen hirdetik, nem kell elfogadni. Úgy gondolom, hogy éppen ehhez kellene az a bizonyos értelmiségi fölnövé, hogy mindent megfelelő kritikával tudjunk fogadni. Miért ne mondhatnák meg az emberek a reklámmal, esetleg egy-egy gyár érdekeivel szemben — pontosan az igazság szolgálatában —, hogy ez a cipő csak hetvenöt százalékos, ez a ruha csak ötven százalékos, emez pedig ezt vagy azt jelenti. Bős—Nagymaros kérdésében vagy más hasonló kérdésekben nem politikai igazságot kellene keresni, hanem a szakmai igazságot, és ehhez a szakmai véleményt kellene komolyan venni, s ezt elfogadtatni a legegyszerűbb embertől kezdve a legnagyobbig.

Úgy gondolom, hogy ebbe az egyháznak szakmailag semmiképpen sem lehet beleszólása, csupán az erkölcsiséget igyekszik meghirdetni, a gondolkodás és a magatartás szellemi alapjait védi, hogy a kimondott szó mögött valódi érték legyen és ne féligazság vagy félig-meddig hazugság. úgy gondolom, hogy nagyobb szerepe, több beleszólása nem kell, hogy legyen az egyháznak. Legföljebb egyetlen egy: azokat az embereket, akik mernek a kritikával élni, biztassa, és próbálja a maga módján védeni, igyekezzen elérni, hogy a kimondott szó igazsá-



ga, ha egyébként bizonyítható, védett legyen, és ha szabad így mondani, az egyház ilyen értelemben mellettük álljon.

F.Á.: Egy példával szeretném szemléltetni az előző problémát. Kultúránk alapértékének tekinthető a személyes meggyőződés lehetőség szerinti vállalása, kimondása. Az oly fontos és egyébként annyit emlegetett vita sem más, mint a személyes vélemények szóhoz juttatása. Manapság mégis az őszinte megnyilvánulás és a valódi vita egyre ritkább jelenség. Nem mintha a sokat elmarasztalt szellemi tekintélyek béklyóznák meg megnyilatkozását, erről ma igazán nem lehet beszélni. Hanem a másik végletbe esve, a mindenkor másik ember individualitásának bálványozása, szellemi kényelmességének, a vitáktól való beteges irtózásának méltánylása. Ez a célját tévesztett, értelmét veszített "tolerancia" olyan méreteket ölt, hogy minden személyes megnyilatkozás, valamint annak a másik fél részéről való elvárása személyeskedésnek, érthetetlen okvetetlenkedésnek hat, és a társasági élet — itt egyáltalán nem helyénvaló — hűvös, személytelen, kétértelműen szellemes, a problémák fölött elsikló, könnyed stílusa torlaszolja el a termékeny szellemi megütközések, az eleven véleménycserék útját. Nekem az a benyomásom, hogy a szellemi teljesítmény ilyen, infrastrukturális föltételeinek kialakításában, a normális vágányáról kisiklott szellemi élet konszolidálásában az egyház a maga sajátos szerepében sokat segíthet.

Gy.E.: Az előző negyven évben, tudjuk, nem nagyon volt szabad gondolkodni, vagy ha a gondolkodást nem is föltétlenül tiltották, gondolatainkat semmiképpen sem volt kíváncsú kimondani, mert abból csak baj lehetett. Nemcsak a világnézeti megnyilatkozás, hanem bármilyen más állásfoglalás, ami az adott pártpolitikával nem volt összeegyeztethető, legalább állásvesztéssel, ha nem élet— vagy szabadságvesztéssel járt. A szellemnek ez a megbéklyózása az átlagemberre és — néhány ritka kivételtől eltekintve — az értelmiségiekre egyaránt hatott. Ezt a beidegződést nagyon nehéz levetkőzni, és valami új ruhát föltölteni. A másik dolog, hogy a véleményt kimondó emberek jó része nem vitatkozni akar, hanem vitapartnerét legyőzni. Nem meggyőzni, hanem legyőzni a másikat, ez pedig minden vitát tönkretesz, hiszen ha a másik hangot ad a saját véleményének, abban a pillanatban, ha mással nem, hangerővel letorkolja: erről szó sem lehet, mert, mert, mert... S nem az érvek ütköznek, hanem a szónoklatok vagy a szólamok, amelyek nyers erejével szemben az igazság nem érvényesülhet.

Az egyház a maga egészében, bár voltak kivételek, az igazságot a legvadabb időkben is hangoztatta. Nem is kevesen voltak börtönben, hiszen tudjuk, hogy az igazság kimondása, vagy a féligazság egész igazsággá tétele, a félhazugságok leleplezése nem mindig előnyös, de mindenképpen szükséges, és azt hiszem, hogy ezt az egyház nagy része mindig gyakorolta a legnehezebb időkben is. Ha a sajtóban, a közéletben erre nem is volt módja, szószéki beszédben vagy az emberekkel folytatott beszélgetésben tárta fel egy plébános vagy egy püspök a maga véleményét. A teljes igazság kimondása, a másik ember meghallgatása, véleményének elfogadása, a tanácsstalanok fölvilágosítása, annak kifejtése, hogy én ezt ezért vagy azért másként gondolom, vagy a másik érvelésének végiggondolása: mind-mind a hagyományban adott igazságtartalom megnyilatkozása.

Ha egyetértés nem is alakul ki, megismerem a másikat, és ez nagyon-

nagyon fontos, nagyon lényeges eredményre vezethet. Az a helyzet az ideális, amelyben a kimondott igazságért nem börtön vagy állásvesztés jár, és ha ez gya-korlattá válik, akkor azt hiszem, a szellem emberei ki merik mondani az igazságot, és nem akarják érvek nélkül elhallgattatni a másikat, nem akarják üres szavakkal elnyomni a gondolatot. Az igazságnak ragyognia kellene, mint ahogy a pápa körle-vele mondja, és ha az igazságot kimondják, hiszem, hogy meghódítja az embere-keket. Úgy érzem, hogy az igazságra nyitott, a világ dolgaival szemben kritikus ember mindig szem előtt képes tartani azt, hogy tudása sosem biztos, hogy so-sem lehet a teljes igazság birtokában, és ez eredményezheti az előbbrejutást. A saját igazságom bemutatása a többinek és a többiek által látott igazság átvétele adhat az én számomra is valamilyen fejlődést.

FEJÉR ÁDÁM

## ELEFÁNTCSONTTORONY VAGY ELEFÁNT

### A PORCELÁNBOLTBAN?

(Töprengések, hogy merre nyílik a templomkapu...)

*"Ha azt mondod: Közélet — én azt mondom: Köztes élet.*

*Ha azt mondod: Közélet — én azt mondom: Közösségi élet."*

Mielőtt bárki megbotráncozna, közölnöm kell, idáig mindössze játszottam a szavakkal. Ezek után pedig kénytelen leszek állást foglalni.

*"Ha azt mondod: Közélet — én azt mondom: Állásfoglalás."*

Mert a közélet nem játék a szavakkal...

Ugyanúgy, mint egy társadalomban egymástól eltérő vélemények, világnézetek közötti párbeszéd. Természetesen ez mindenki számára evidencia, ámbár a legtöbбекnek ez végeredményben "játék a szavakkal".

A kérdés változatlanul ugyanaz, mint az utóbbi néhány évtizedben: A kereszténységnek, mint egyes emberek közös világnézetének van-e helye egy alapjában véve nem a transzcendens felé nyitott társadalom közéletében. A társadalom hangoztatott pluralizmusa valóban befogadóképes-e a kereszténységből fakadó kultúrával és erkölcsi igényekkel szemben, avagy a pluralizmus toleranciája mindössze addig terjed, amíg egy másik gondolkodásmód érdekeit nem sérti.

Azaz, a kereszténység a templomok falain belül éljen úgy, ahogyan neki tetszik, de a kapukon kívül fogadja el azokat a normákat, melyeknek az egyházhoz az égvilágon semmi köze, még akkor is, ha az a vallásos ember világnézetével összeférhetetlen. Így mit tehet a jámbor hívő? Vagy visszavonul a templom csendjébe, vagy ha nem elégszik meg ennyivel, akkor kiáll a közös világnézet igazáért, az egyébként a társadalom által elfogadott normák ellenében is. Miket mondok! Hiszen a társadalomnak egy szeletkéje ő is. Egy nagyobb közösségen belül egy kisebb, melynek az értékrendje lehetséges, hogy nem mindenben egyezik meg a nagyobbéval.

De így vannak ezzel mások is. Több kisebb csoport egy nagyobbban, politikai pártok, gazdasági egyesülések, melyek között ugyancsak vannak eltérő vélemények, azonban azok valahogy többnyire közös nevezőre jutnak egymással, természetesen, míg érdekeik úgy kívánják. A kereszténység azonban mindig kilóg a sorból. Botrányos, erőszakos társaság, melyet ugyan meg kell tűrni, mert annál azért többen vannak, minthogy figyelmen kívül lehessen hagyni őket, de határaitkat mindenképpen tudatosítani kell velük: templomkapu, tömjénfüstös ünnepnapok hétköznapiak nélkül, melyeken saját sorsát alakítaná; azt majd elvégzi más helyette.

Ha valamit sokan mondanak, nem biztos, hogy igaz, de mindenképpen el kell gondolkodni rajta. Van-e helye a kereszténységnek egy társadalom közéletében, alakíthatja-e evilági sorsát, s ez a sorsa kapcsolatban van-e saját és a világ üdvtörténetével, lehet-e hatással egy társadalom későbbi életére, s érvényesítheti-e egy nagyobb közösségen belül más csoportok érdekeivel szemben is. Érdemes

megvizsgálni, hogy ezekhez a kérdésekhez a hívő ember hogyan viszonyul. Bármily meglepő, nem egyértelmű a válasz a közösségen belül sem.

*Közélet — Köztes élet.* A közélet, mint az ember agyafúrt találmánya, hogy saját evilági életét biztosítsa be, elfeledve, hogy ezen a földön az élete múlandó. Ennek az érdekében aztán a lehető legnagyobb aljasságokra is képes. A következtetés: a közélet a hívő ember számára mindenképpen a Gonosz kísértése, mely elől minél előbb a templom biztonságosnak vélt fedele alá kell húzódnia, mert köztudomású, az Ördög tart a tömjénfüsttől.

Egyrésztől érthető is ezeknek az embereknek a félelme az agóra nyüzsgésétől, hiszen a közéleti szereplés valóban rejt veszélyeket magában, ahonnan a zuhanás természetesen lefelé történik, s nem éppen az üdvösség felé.

Tehát mindenképpen elgondolkodtató, érdemes-e kibújni az egyszerű öltözékből, hogy olyanok ne legyünk, mint azok, akiket Jézus így korhol: *Jaj nektek, farizeusok! Szeretitek a főhelyeket a zsinagógában és a köszöntéseket a piacon. Jaj nektek, mert olyanok vagytok, mint a rég beomlott sírok: az emberek fölöttük járnak, s nem is sejtik.* (Lk 11, 43-44)

Érthető, senki nem szeretne beomlott sír lenni. A templomban töprengő hívő emberek egy része pedig így tekint a közéleti szerepet vállalókra. Ők a köztes életet választották, nem pedig az életet. Imádkozik lelküknek üdvéért s elméjüknek megvilágosodásáért, legfőképpen, ha hitben társáról van szó, akinek minél előbb itt volna a helye mellette a templom padjában. Érthető a tartózkodása és félelme ezeknek az embereknek a világtól. Nem mondom, hogy követendő, de a több évtized alatt kialakult reflexüket a közélettel szemben megszüntetni egyik napról a másikra nem lehet. Ez a hozzáállás pedig nagyon jól jön azoknak, akik ugyanezt hirdetik, de a másik oldalról.

*Közélet - Közösségi élet.* Ne feledjük el, hogy a kereszténység mindenekelőtt közösségi életforma. Egy közösség irányítása, szolgálata már a közösségen belül is közéleti szerepet jelent, melynek a hatása nem reked meg a közösségen belül, hanem kiszökik, mint az orgonamuzsika hangja a templomból. Ekkor pedig már nem lehet észrevétlen maradni, mert a világ abban a pillanatban reagál a közösség létezésére. A közösségnek pedig képviselnie kell saját álláspontját, melynek céljából időnként szóvivőkre, képviselőkre van szüksége: nem föltétlen a parlament székeire gondolok, hanem többek között Rosalia nővérré, aki Milánó külső ipari kerületeiben a csavargókat, hajléktalanokat és prostituáltakat, a világból száműzötteket gondoza, mert a világból senki nem merészel közéjük menni. Kivéve a kábítószerneppeket és a rendőrség rohamkocsijait.

De miért ne gondolhatnék a parlament székeire is? Ámbár ismételten meg kell jegyezni, hogy tüzes hely, mely könnyen megéget. Viszont egy olyan lehetőség, ahonnan Rosalia nővérnek és védenceinek nagyon sok rossz, de nagyon sok jó is jöhet. Egy társadalom sem szeret tudomást venni saját szegénységéről; ha csak tudja, takargatja, azonban itt is kilóg, ott is kilóg... Mindenképpen fázik. Teste, lelke egyaránt. A parlamentek termeiben nem szívesen látott egyén az, aki még beszélni is merészel erről. Ilyenkor még a templomok szószékei is gyanúsak, mert kiderül, hogy a templomkapuk sem záródnak rendesen. Az iskolákról, ahol feszület függ a falon, már ne is beszéljünk, ahonnan ugyancsak kikerülnek közle-

ti emberek, akik majd esetleg képviselik ennek a közösségnek az érdekeit, és közvetítik hitét és kultúráját. Mert valaha Valaki küldte őket: *Nézzétek, úgy küldelek titeket, mint bárányokat a farkasok közé. Legyetek tehát okosak, mint a kígyók és egyszerűek, mint a galambok. Az emberekkel szemben legyetek óvatosak, mert bíróság elé állítanak, zsinagógáikban pedig megostoroznak benneteket. Miatam helytartók és királyok elé hurcolnak, hogy tegyetek előttük és a pogányok előtt tanúságot.* (Mt 10,16-18)

Sohasem volt a keresztény ember számára a közéletben való részvétel életbiztosítás. Legalább annyira, mint árral szemben úszni. De azt sem szabad elfelejteni, hogy a hívő ember hite szerint az élet kapuja a folyó forrásánál található... És erről beszélni kell.



### **III. ALKOTÓK, SZENTEK, DIKTÁTOROK**





## VILÁGVALLÁSOK PÁRBESZÉDE VAGY ONTIKUS KULTÚRTÖRTÉNET?

Fejér Ádámmal beszélget Bartha Tibor a Debreceni Református  
Teológiai Akadémia Szegedre kihelyezett Vallástanári Tanszékének tanára

B.T.: Az ökumené szó annyit jelent, mint lakott (föld). Ökumenizmuson manapság egyházon belüli, vagy pedig vallások közötti \ például a keresztyén "vallás" és a zsidó vallás, vagy éppen a keresztyének és a pogány vallások közötti kommunikációt értjük. Ez a kommunikáció elsősorban verbális, vagyis dialógus. A keresztyének más vallásokkal való párbeszédének nem zárható ki egy olyan motívuma, amit a "missziói parancs" foglal magába. A Máté evangéliuma 28. részében Jézus ezt mondja: "Menjetek el tehát, tegyetek tanítvánnyá minden népet, megkeresztelve őket az Atyának, a Fiúnak és a Szentléleknek nevében ..." Szerinted mi az ökumenikus párbeszéd célja, értelme, motivációja?

F.Á.: Semmiképpen nem a missziós szándék. Ha saját hitünk igazáról másokat meggyőzni akarunk, ha különböző vallási tanítások egymáshoz közelítésével kísérletezünk, egyszerre vonjuk kétségbe mind a magunk vallásának, mind más vallásoknak az ontikus megalapozottságát. Az ökumenikus párbeszéd értelmes célja véleményem szerint éppen ellentétes: azt kell belátnunk, mivéggett léteznek egymás mellett az egyes vallások, és miért szükséges, hogy a kultúrtörténet terén és idején belől, vagyis amíg ember lesz a földön, mindig is kísérjék és valami módon kiegészítsék egymást.

B.T.: Melyik párbeszédnek van kultúrtörténetileg nagyobb jelentősége: a keresztyén felekezetközinek, vagy a keresztyén "vallás" és a más vallások közötti dialógusnak?

F.Á.: Az európai kultúrtörténet szempontjából a zsidó-keresztény dialógus a legnagyobb jelentőségű. Az európai kultúrának mindmáig nyugvóponton nem jutott kulcskérdése, hogy miért kíséri immár kétezer éve a zsidó és keresztény vallás egymást, hogyan lehet mindkét vallásnak igaza, ha például a megváltás kérdésében, Krisztus küldetésének elismerésében és el nem ismerésében, úgy kell gondolnunk, sosem juthatnak közös álláspontra.

E két vallási tanítás eltérése egyáltalán nem csupán elvont teológiai vagy privát lelkiismereti kérdés, hanem \ e legújabb korban különösen előtérbe került \ szellemi, kultúrtörténeti probléma. A történelmi kereszténységet, a magát a megváltottak közösségének gondolni hajlamos keresztény társadalmat sajátosan zárt, személyes világkép jellemezte, amely \ meg kell mondani \ nem volt tökéletes, és a XIX-XX. század fordulóján, az első világháború eseményeiben, valamint az azok következményeként előállt helyzetben érvényét veszítette. A Templom lerombolása nyomán a szétszórásban, a zárt keresztény társadalmon kívül élő zsidóság ezzel szemben olyan nyílt, személytelen világképet alakított ki, amely századunkban a kultúrtörténet rendje szerint az európai civilizáció egészében érvényre jutott. Mint a kultúrtörténeti értelemteljesülési folyamat minden mozzanatát,

természetesen ezt a fordulatot is értelmesnek kell gondolnunk, de ugyanakkor semmiképpen sem volna helyes idealizálnunk. Ideálisnak a nyílt, személyes világképet kell tekintenünk, amelynek érvényesítéséről, úgy vélem, nem szabad lemondanunk.

B.T.: Egész tanulmányt szenteltél a keresztyén-zsidó európai, kultúrtörténeti tradíciónak (Keresztények és zsidók az európai kultúrában, in: Kereszténység és zsidóság Európában és nálunk, Szegedi Bölcsészfüzetek, 1992). Ugyanebben a kötetben Szalma Natália is közölt egy tanulmányt: "Miért írta át \Freud a Bibliát?" címmel. Ebben a dolgozatban, amelyik természetesen szintén a kultúrtörténet kérdéseire keresi a választ, mintha a szerző töled eltérő klasszifikációt használna. Az Ószövetség zsidó világképéről beszél úgy, mint ami nyílt és személyes \ és amelyet az Ószövetség normaként kezelt. Hozzáteszi persze, hogy ez megszűnt személyes lenni. Aztán: "nyílt és személytelen világképről" beszél, amit a te rendszerezésedből nem tudtam kiolvasni, annak alapján értelmezni. Szalma Natália rendszere hogyan viszonyul a tiedhez?

F.Á.: A kettő azonos egymással. A téma teszi (Freud Mózesről ír), hogy Freuddal polemizálva Szalma Natália az Ószövetség nyílt és személyes világképéről beszél. Mindkettőnk véleménye szerint az egész Bibliát, Ó- és Újszövetséget egyaránt ez a szemlélet hatja át. És persze állítása helyes értéséhez hozzátartozik az is, hogy az Ószövetség nemcsak a zsidó, hanem a keresztyén vallás könyve is. Ami a nyílt és személytelen világkép modern, XX. századi érvényét illeti, téged valószínűleg az nyugtalanít, hogy annak állítása nem jelenti-e a keresztyén alapítású európai kultúra gondolati fölszámolását. Ahogy a Biblia szellemének nem teljesen megfelelő zárt, személyes világkép nem jelentette azt korábban, véleményem szerint ugyanúgy nem jelenti ez sem. Csupán arról van szó, hogy míg korábban az a veszély fenyegetett, hogy Isten országa, a transzcendens igazság valami végessel azonosítódik, amíg régebben a keresztyén társadalom, keresztyén állam bálványozásától kellett tartani, most megnyilvánulásaink démonizálásához vezetve, az igazság életbeli képviselőjének, érvényesítésének igénye függesztődik föl átmenetileg.

B.T.: A keresztyén világképet személyesnek nevezve, nyilván nem csupán a kultúrtörténet mindenkori alanyairól, individuumairól van szó, hanem Krisztus személyéről is. Viszont a keresztyén eszkatológia krisztocentricitásával szembeállítod azt a kultúrtörténeti "sugallatot", hogy az európai kultúrhagyomány örökösei Krisztus ószövetségi előképében, Ábrahában lelhetik fel a *mindannyiuk számára elfogadható*, kulturális különbözőségeik értelmét megvilágító *példát*. Csak-hogy éppen a keresztyének számára lehetetlen Krisztusnak, az ő személyének akármilyen vonatkozásban, akár kultúrtörténetileg is, az Ábrahámval való helyettesítése. Pál apostol a Rómaiakhoz, a Korintusiakhoz és a Galatákhoz írt levelében használ ugyan példát, archétípust (Ábrahám, Ádám), de ők semmiképpen nem töltik be azt a szerepet, amelyet te Ábrahámnak szánsz kultúrtörténeti vonatkozásban. Hogyan lehet az Ábrahámról szóló téziseidet úgy értelmezni, hogy az ne tűnjék a zsidóknak tett illegitim kompromisszumnak keresztyén részről a dialógus során?

F.Á.: Nem Krisztusnak Ábrahámmal, az Újszövetségnek az Ószövetséggel, a keresztény vallásnak a zsidóval való helyettesítéséről van szó, hanem egy olyan, kezdetben egyetlen, patriarchális körülmények között élő nép számára Isten segítségével, de sokáig mégis emberi teljesítményként adódó, "igaz emberek" által képviselt állapotnak a nyílt, személyes világképnek az egész európai kultúrában, illetve a civilizált világ egészében való ismételt érvényesítéséről, amely másfelől magától értetődően kultúrtörténetileg Jézus Krisztus, az élő Isten fia küldetésének következményeként értékelhető. Bár mint már szó volt róla, a Biblia egészét a nyílt, személyes szemléletmód jellemzi, az tapasztalható, hogy az idő haladtával, a viszonyok differenciáltabbá válásával ez a szemlélet mind nagyobb nehézségek árán érvényesül, egészen addig, hogy aki\ mint Jézus Krisztus a korabeli farizeusokkal és írástudókkal szemben \ ezt a szemléletet következetesen kívánja érvényesíteni, annak Istenembernek kell lennie, az ember lehetőségeit meghaladó föladatra kell vállalkoznia. Ez a kultúrtörténeti magyarázata annak, hogy Jézus föllépésével, a róla szóló evangéliummal és a mellette tanúskodó tanítványok történetével és véget a Biblia.

Fölmerül természetesen a kérdés, hogy Ábrahám és Jézus alakjának ilyenfajta közelítése nem jelenti-e a zsidó és keresztény vallás vegyítését, a két vallásból egy új, harmadik, "kultúrtörténeti vallás" kialakítását. Az ontikus kultúrtörténeti szempont azáltal kerüli el ezt a vétséget, azért képes az egyes vallások történeti rendjét, hagyományosan kialakult határait tiszteletben tartani, mert míg a vallási tanítások mindig a hívőkhöz szóltak, az egyes embereknek a hagyományos szellemi értékekhez való személyes lelki kapcsolódását hivatottak biztosítani, őket a kultúrába beágyazni, emberségüket megalapozni töreksenek, az ontikus kultúrtörténeti vizsgálódás maguknak ezeknek a szellemi értékeknek a kialakulását, egymáshoz való szellemi-kultúrtörténeti viszonyát vizsgálja.

Miután a hívőkhöz való viszonyában a vallási tanítás természetes módon eleve adottnak mutatkozik, a dolgokhoz képest transzcendens igazság megtapasztalása szűken vallási szempontból kizárólag egzisztenciális-spirituális jellegűnek tűnik. Az ontikus kultúrtörténet ezzel, a misztikus megfontolásoknak szabad teret engedő vélekedéssel szemben arra irányítja a figyelmet, hogy a vallási tanításban foglalt szellemi értékek kultúrtörténetileg is megalapozottak, hogy az igazság megtapasztalása \ bár egzisztenciálisan nyitott \ emberek *történeti* tapasztalata. Igaz, nem szükséges, hogy minden hívő, minden ember tudatában legyen ennek a körülménynek, és az is igaz, hogy mindenkinek (magától értetődően a kultúrtörténésznek is) előbb kell valamely vallással megismerkednie, emberségét megalapoznia, és csak aztán lehet képes az általa birtokolt szellemi értékek történetiségét reflektálni, de ma, a szélsőséges individualizálódás, intellektualizálódás korában dolgaink normális alakulása szempontjából aligha halasztható a vallási élményben megmutatkozó egzisztenciális szempont mellett a kultúrtörténeti szempontot tudatosítani, azzal a Biblia értelmének megfelelő tapasztalattal számolni, hogy nemcsak intim-spirituális élményeink szellemi természetűek, hanem kulturális létünk, civilizációs teljesítményeink egésze is végső soron szellemileg megalapozott.

B.T.: A zsidó világképet személytelennek nevezed. A zsidó gondolkodásban manapság mégis él egy Izrael-kép, amelyik perszonifikált.

F.Á.: A nyílt és személytelen világkép századunkban nemcsak a zsidó gondolkodást, hanem az európai civilizáció egészét is jellemzi. A személyes Izrael-képben viszont a keresztények számára Krisztus személyében, az ideálisnak felfogott nyílt, személyes világkép ígéretét, szellemi-kultúrtörténeti biztosítékát kell látnunk. De a személyes Izrael-kép semmiképpen sem azonosítandó Izrael állammal, az olyan, a civilizáció, az államszervezés szintjén megmaradó jelenség, amelynek minden jel szerint nincs szellemi-kultúrtörténeti jelentősége, amely lényege szerint immanens.

B.T.: A felekezetek egymás közötti, és a vallások egymás közötti párbeszédéről valóban le kell választani a misszionálásnak még a látens igényét is, ha azt akarjuk, hogy a dialógus valóban megérdemelje a nevét, és a partnerek közötti megértést szolgálja.

F.Á.: Az ökumenikus \ így a zsidó-keresztény \ dialógust ki kell vonni a klerikusok vagy a laikusok apologetikus-polemikus szándékai alól. Ha ez a kivonás megtörténik, akkor az eszkatologikus dimenzió kiesik a dialógus tárgyköréből, és ez így helyes. Hans Küng például, akitől a Korunk múlt év decemberi száma közöl egy írást *Keresztény és zsidó hagyomány* címmel, talán azért közelít helyesebben a zsidó-keresztény dialógushoz, mint mondjuk Pinchas Lapide — Karl Rahner: *Heil von den Juden?* (Mainz, 1983) című dialóguskötete, mert Küng a dogmatika adta nehézségek kiiktatásával próbál választ találni a zsidó-keresztény dialógus problémáira, míg Lapide — Rahner természetesen veszi a keresztény dogmatika által adott kérdéseket.

B.T.: Küng írása sem mentes a dogmatizálástól. Szembeállítja a jesulógiát a krisztológiával. Szembeállítja az Újszövetséget az egyház Újszövetség-értelmezésével, amikor Werner Voglerre hivatkozva az újszövetségi locusok félreértéséről beszél, és abban reménykedik, hogy az egyház ezektől a félreértésektől, mint "jámborságtörténetének \ szerintem helyes fordításban kegyességtörténetének \ egy darabjától" \ el fog válni. Küng olyan engedményeket is tesz a zsidó-keresztény dialógus általa elképzelt sikere érdekében, hogy átírja a trinitástant, amennyiben Jézus, az Isten Fia, nem több az *ember* Názáreti Jézusnál. Ami pedig Hans Küng exegetikai metódusát illeti, nem tekinthető elfogadhatónak, hogy ami nem egyezik a Bibliában a magyarázó preconcepciójával, azt az exegéta egyszerűen kihagyja a Bibliájából. "De az Istenfiú titulust ... (Jézus) önmagára soha nem alkalmazta". Ha így lenne, hogyan értelmezhetnénk Jézus makarizmoszát Péter hitvallására, amikor is Péter azt vallja, hogy Jézus az élő Isten Fia? \ Küng a János-prológust is legszívesebben kitépné a bibliájából (János evangéliuma 1. rész): szerinte János nem a praeexistens Krisztus metafizikai lényéről és lényegéről kérdezősködik. Küng azt állítja, hogy a szinoptikus evangéliumban (megint a fordító! nyilván szinoptikus evangéliumokat kellett volna írnia) az engesztelő halál-elképzelés legjobb esetben periferikusan játszik szerepet. \ Ha ez így lenne, akkor a Máté evangéliuma 16. részét is ki kellene tépni a Bibliánkból, ahol ezt olvassuk: "Ettől fogva kezdte Jézus Krisztus mondani tanít ványainak, hogy Jeruzsálembe

kell mennie, sokat kell szenvednie a vénektől, főpapoktól és írástudóktól, meg kell öletnie, de harmadnapon fel kell támadnia."

F.Á.: Azt kell mondani tehát, hogy Küng is közelebb akarja hozni egymáshoz a keresztény és a zsidó vallást, ami a dialógus szempontjából helytelen.

B.T.: Valóban transzcendens-e a kultúrtörténet? Mert "Az Isten és ördög" című dolgozatodban azt írod, hogy a kultúrtörténeti értelemteljesülési folyamat azonos az üdvtörténettel. Ugyanitt a szellemi szabadság kultúrtörténeti ígérését az üdvtörténeti ígérettel azonosítod.

F.Á.: A kultúrtörténet elé tett ontikus jelző valóban arra hivatott utalni, hogy a kultúrtörténetben (amely a legvilágosabban művek történeti egymásutánja és egymásmellettségeként írható le) a transzcendens létigazság tapasztalható meg. Ezt kívánom a művelődéstörténettel való szembeállítás és az üdvtörténethez való közelítés révén is kifejezni.

B.T.: Aki üdvtörténetet mond, mondjon kijelentéstörténetet is. Az üdvtörténet a teremtéstől az eszkatonig tart. Az üdvtörténeten belül helyezkedik el a kijelentéstörténet, Ábrahámtól az Ó- és Újszövetség kanonizálásáig. Az üdvtörténet eseményei esetlegesek, kontingensek, de beletartoznak az immanens történelem eseményeibe. A profán történelem eseményeinek relevanciája kívülesik a mi ítéletünkön, Istené az ítélet. A kijelentéstörténet az eseményt és annak autentikus értelmezését jelenti, ami az Isten népe által elvégzett szelekció az üdvtörténet eseményeit értelmező írásokból. A kanonizálás, azaz a Biblia iratai sorának lezárása óta nincs autentikus értelmezésünk, hiszen a dogmák is reinterpretációra szorulnak, hanem az egyház életében, az üdvtörténet eme szakaszában megjelenítésről beszélhetünk.

F.Á.: A kijelentéstörténet lezárulása, a Biblia szövegének kanonizálása azt jelenti, hogy egy korábbi, differenciálatlanabb állapot meghaladtával a vallás helyesen lemond a profán történelem üdvtörténeti jelentőségének megítéléséről. De egyben azt is, hogy az üdvtörténet következő szakaszában nincsen többé mód az egyes művek szellemi-kultúrtörténeti egybefogására, abban az értelemben, ahogyan "könyveinek" egybehangeléséről, hiteles értelmezéséről korábban az Írás maga gondoskodott. Az ontikus kultúrtörténet természetesen semmiképpen sem akarja a kijelentéstörténet lezártágát kétségbe vonni, és nem próbálja az egzisztenciális-spirituális vallási élményből kiindulva, vagyis állításait isteni kinyilatkoztatásnak föltüntetve, ítélni meg a profán történelem üdvtörténeti jelentőségét. A gondolkodás ma érvényesülő rendjével ellentétben viszont arra a belátásra jut, hogy a profán történelemnek az eszkatológiába torkollásába, az apokaliptikus víziók, a katasztrófaelméletek és erőszakos utópiák profán divatjába sem helyes belenyugodni, hogy az egykor minden szellemi megnyilatkozást egybefogó Biblia példájára utalva, indokolt és lehetséges az "üdvtörténet" tényeit, a különböző korok szellemi teljesítményeit ontikus kultúrtörténeti alapon értelmezően egybefogni. Az ontikus kultúrtörténet a Biblia mint elsődleges, kultúraalapozó mű hatására keletkezett másodlagos műveket, a kultúrán belől létrejött szellemi alkotásokat kiemeli az önkényes individuális dekonstrukció köréből, a figyelmet kultúrtörténeti-szellemi megalapozottságukra irányítja, és ezáltal hiteles ér-

telmezésüket, egymáshoz és az igazsághoz való viszonyuk tisztázását lehetővé teszi.

B.T.: Mit jelent az igazság kultúrtörténeti koncepciója, mint kultúrtörténeti nézőpont, amelyről a "Keresztények és zsidók az európai kultúrában" című tanulmányodban írsz? Hiszen egy "koncepció" valami absztrakt, intellektuális, nem transzcendens és nem személy.

F.Á.: Az ontikus kultúrtörténet az igazságról mint transzcendens valóságról nem nyit vitát, hanem megmarad amellett, hogy az igazságot transzcendensként  *kell*  értelmezni. Ugyanez vonatkozik a Bibliában transzcendens eredetűnek leírt dolgokra, például Jézus csodáira. Mindaz, ami transzcendens vagy transzcendens eredetű, az ontikus kultúrtörténet határkérdése. Mivel határkérdés, a kultúrtörténet nem kívánja megválaszolni. Viszont lehetőséget ad arra, hogy magyarázni tudjuk, hogyan keletkeznek az egzisztencia és a kultúrtörténeti léttapasztalás pólusai között a határkérdések. Egybeesésük esetén megértésről beszélünk, eltérésük esetén a megértés hiánya áll elő. Az igazság megtapasztalása kultúrtörténeti folyamat.

## KÖZÉLETI MEGNYILATKOZÁSOK ÉS POLITIKAI MEGGONDOLÁSOK ÉLIÁS JÓZSEF *AUSCHWITZ MINT GOLGOTA, GOLGOTA MINT AUSCHWITZ* CÍMŰ KÖNYVÉRŐL

A mai magyar társadalomban aligha található sok olyan ember, aki komolyan vitatná azt az egyébként nagyon is kézenfekvő és, mint tudjuk, egyedül helyes állítást, miszerint törvénytisztelő állampolgárt a többi állampolgár közül, értelmiségit az értelmiségiek, iparost az iparosok, kereskedőt a kereskedők testületéből, a falu- vagy városlakók közösségéből politikai-ideológiai megfontolások alapján, vagyis jogtalanul, törvénytelenül kiemelni, méltatlan megpróbáltatásoknak, megaláztatásoknak kitenni nem tisztességes eljárás. Azt azonban nem lehet mondani, hogy a magyar társadalom megnyilvánulásait áthatná a múltbeli, az utóbbi nyolc-nyolcvan évben történt különféle jogtalanságok, törvényteleniségek miatti felelősség érzése, hogy a különben esetleg nagyon is tisztességes és törvénytisztelő állampolgároknak elevenen élne a jog és a törvény tisztasága fölötti közéleti örökös igénye, szenvedélye, hogy a magyar társadalom többségében önérzetes, öntudatos, ép politikai és közösségi érzékkel rendelkező polgárokból állna. Nem mondható, hogy az állampolgárok döntő többsége ne igyekezne a lelki-szellemi felelősség személyes vállalása helyett — legyen akár múltbeli, akár jelenbeli esetről szó — formális jogi kibúvókat keresni, hogy ne lenne hajlamos tudomásul venni méltatlan eljárásokat is, ha elleplzésükre a hatóság alkalmas jogi kereteket kínál, nem mondható, hogy a közvéleményben világosan élne az a meggyőződés, hogy a felelősség elfedése a közösség egészét lelkileg-szellemileg megterheli, és sorsa normális alakulásának akadályává válik.

Igaz, időről időre mindig voltak, néha nem is kevesen, akik a jog, a törvény megszegése, a demokrácia elvének csorbulása miatti felháborodásuknak hangot adtak, sőt akik magánvéleményüknek a rendelkezésükre álló — természetesen korlátozott — eszközökkel érvényt is igyekeztek szerezni, de ez lényegében nem változtathatott a helyzeten, példájukat mindig csak egyesek követték, s mivel magatartásuk általános érvényűvé nem válhatott, a helyes elvek önálló hangoztatása, személyes képviselete valamiféle — a maga nemében természetesen nagyon is kívánatos — lelki-szellemi fényűzés maradt. Ilyen lelki-szellemi fényűzésnek, a politikai-ideológiai meggondolásokra nem hajlandó közéleti megnyilatkozásnak találjuk Éliás József *Auschwitz mint Golgota, Golgota mint Auschwitz* (Debrecen 1989-1990) című könyvét, melynek szerzője a diktatúra bukása adta lehetőségeket fölhasználva, 1989-90-ben emlékezik a világháború éveiben kifejtett zsidómentő erőfeszítéseire, illetve adja elő a zsidógyűlölet, zsidóüldözés jelenségével, megszüntetésének lehetőségével kapcsolatos gondolatait.

Milyen felszabadító és megtisztító hatású is kimondani magunkról magunknak: borzasztó, hogy mindez megtörténhetett, hogy az egész társadalom szeme láttára történhetett meg, hogy az emberek, akár csak csöndben, önmaguk

előtt magyarázatokat kerestek és találtak a megtörténtek igazolására, mert megszokták tévesen úgy gondolni, hogy a világban mindennek ésszerű oka van, mert elhitték azt a mesét, hogy a mindenkori hatóság a törvény és a jog legmegbízhatóbb őre, mert lemondtak arról, hogy a törvény, a jog betartásának kérdéseiről maguk is gondolkodjanak, vagy éppen fordítva, belenyugodtak abba, hogy az igazság életbeli érvényesülésének kérdéseit hozzájuk hasonlóan a hatalom mindenhatóságára esküvő, de velük ellentétben a hatalom erőszakos birtoklására törekvő emberek feszegessék, mert a kultúrértékeket, a hagyományt képviselő és a közéletre orientáló értelmiségi föllépés elmaradása és nyomában a polgári kultúratizslet elapadása miatt a polgárok közéleti-politikai bábokká, a mindenkori hatalmi akarat engedelmes eszközévé váltak. De nem kevésbé felszabadító, lelkesítő érzés arra gondolni: milyen csodálatos is lesz, amikor majd először döbbenünk rá arra, hogy ez többé nincs így, hogy a forgandó szerencse és az ingatag dolgok fölött az emberek legalábbis elvben ismét elismerik a személyes kvalitásoknak és az igazságnak az elsőbbségét, hogy az igazság teljesülését nem a mindenhatónak gondolt, és hol remegve tisztelt, hol mohón megkívánt hatalomtól várják, hanem mint az normális, olyan emberektől, a politikai érdekektől szabad, közéleti föllépésre vállalkozó értelmiségiectől, akik ahelyett hogy polgártársaik politikai támogatására, szavazataira tartanának igényt, az ő kultúratizslető szívükhöz és eszükhöz apellálnak. És érdekes módon felszabadító, megnyugtató világos helyzetet teremtve, minden körtönfalazás nélkül kimondani, hogy egyelőre még messze vagyunk ettől, hogy bár — szerencsére — a mai helyzetben gyakorlatilag nincs esély a erőszak ideológiájának újbóli meghirdetésére, az a szellemi-kulturális állapot, amely egyebek között az Éliás József könyvében tárgyalt eseményeket félévszázaddal ezelőtt lehetővé tette, változatlanul érvényben van, és ezért még nagyon sokat kell tenni a veszélyek elvi, gyökeres kizárása, a kultúratizsletben fogant polgári öntudat megerősödése, újbóli kibontakozása, a szuverén értelmiségi föllépésen, a független közéleten nyugvó demokrácia rendjének normális működése érdekében.

De hát miért marad különleges fényűzés a szabad közéleti megnyilatkozás, miért nem juthat igazában szóhoz a kimondatlan ideológiai szempontokat mérlegelő, gyakorlatias politikai megfontolások közegében? Miért nem hódít az őszinteség és a gyanútlanság a professzionális ködösítés és a módszeres gyanakvás ellenében? Mi, akik csodáljuk a lelki-szellemi fényűzést, akik a gyanútlanság állapotát kívánatosnak tartjuk, e kérdésekre csak egyetlen választ adhatunk, nevezetesen azt, hogy az ok úgynevezett naivitásunkban, a kusza, ellentmondásos helyzet egyetlen nézőpontú, egységes átfogására való jelenbeli képtelenségünkben keresendő. Úgy gondoljuk tehát, hogy Éliás József őszinte és gyanútlan, a legteljesebb mértékben jószándékú és tisztességes könyve, mint mindeddig a összes többi, az utóbbi nyolcvan évben keletkezett, hozzá hasonlóan őszinte és gyanútlan vállalkozás, egyelőre nem képes számolni a ideologikus politikai megfontolások formájában számon tartott tényezők összességével, az ideológiai-politikai flóra és fauna bizarr ökológiai teljességével. Nem azért, mintha ennek a flórának és faunának az ismerői külön-külön vagy akár együttesen okosabbak lennének annál az embernél, aki a szabad közéleti megnyilatkozás útját járja, ha-



nem azért, mert egy dolog a jelen helyzetet elfogadva, jobb híján az élet által produkált, gyakran fantasztikus ideológiai képződményekkel, egymással torz szimbiózisra lépő eszmetörésekkel manipulálni, és egészen más dolog életünk megnyilvánulásait rendre-másra megítélni, annak mérlegelésére vállalkozni, közülük mi kívánatos, és mi nem kívánatos.

Az ideológiai-politikai meggondolásoktól való módszeres tartózkodás, a szabad közéleti megnyilatkozáshoz illő dicséretes őszinteség és gyanútlanúság készíti Éliás Józsefet arra, hogy a zsidógyűlöletnek és a zsidóüldözésnek bármiféle állítólagos gyakorlati, társadalmi-gazdasági okát, magyarázatát elutasítsa, akadályozza meg abban, hogy az idegenkedésnek, az ellenséges indulatoknak akár az úgymond legártatlanabb, azaz semmilyen tárgyas következménnyel nem járó megnyilvánulása iránt elnéző, megértő legyen, őszintesége és gyanútlanúsága érleli meg, alakítja ki benne tulajdonképpen azt a meggyőződést, hogy az antiszemitizmus szellemi-kulturális eltévelyedés, hogy — amint ő fogalmaz — "az Izrael-gyűlölet nem más, mint nyílt vagy burkolt lázadás a teremtető és megváltó Isten ellen". Álláspontjának "naivitását", az általa kialakított elképzelésnek a vegetatív ideológiai szövevény lebírására való elégtelenségét pedig azzal magyarázzuk, hogy Éliás József, a polgári világkép totális szellemi-kulturális perspektívtátlanságát kivédendő, a zsidó és keresztény vallás közötti különbséget lényegében sajnálatos félreértésnek tekinti (másokkal ellentétben nem is zsidó-keresztény közeledésről, hanem a közelségtudat megerősítéséről beszél), hogy véleménye, sugallata szerint nekünk, keresztényeknek (a hivatása szerint református lelkész szerző fogalmaz így) a zsidó emberben az izraeliséget, az Isten választott népéhez tartozást kellene látni, hiszen — érvel (és érvével nehéz is lenne vitatkozni) — "a Biblia nélkül amúgy is lehetetlen meghatározni a zsidóság mibenlétét".

Amikor elismerően méltatjuk e közéleti megnyilatkozás őszinteségét és gyanútlanúságát, semmiképpen sem akarjuk elimerésünket azzal korlátozni, hogy ugyanakkor megrójuk a szerzőt azért a naivitásért, amellyel közlésének az ideologikus-politikai szempontokkal szembeni erőtlenségét magyarázzuk. Nem szeretnénk ugyanis szándékunk ellenére igazolni az ideologikus-politikai beállítottságnak azt a tendenciózus értetlenségét, amellyel a szabad közéleti megnyilatkozás jelentőségét kétségbe vonja, amellyel a korlátolt gyakorlatiasság jegyében a kézzelfogható következmények elmaradását egyértelmű kudarcként értelmezi, s következőképp a gyanútlanúságot, az őszinteséget, a szellemi szabadság elengedhetetlen feltételeit végeredményben hibának, szégyenletes dolognak tartja. Semmi sem teheti kérdésessé Éliás Józsefnek azt a teljesítményét, hogy az ideologikus beállítottság totális érvénye idején a közélet ügyeit kivonja a gyakorlatias megfontolások köréből, és hogy ezáltal de facto az arc nélküli hatalmi politikai meggondolásoknak való kiszolgáltatottságunk megszüntetését kezdeményezi. Létünk tőlünk elidegenedett, elfelejtett, félreismert kulturális alapjaira mutatva, kínál biztos fogódzót abban a súlyos helyzetben, amelyben szellemi-lelki egészségünket, Isten képére teremtettségünket nap mint nap beláthatatlan veszélyek fenyegetik. Ő maga így ír erről: "Ebben a munkában eddig keresztyénekről (keresztényekről), zsidókról, Egyházzal, Izraélról, szóval vallási nevekről, fogalmakról volt szó. Nem tudom, remélhetem-e, hogy az Olvasó észrevette: az Egészen Más és a Teljesen

Ugyanaz (a szerző így nevezi a Bibliában adott kulturális és nem pusztán az intellektualista metafizika szavaival közelített transzcendencia-élményt, -tapasztalatot, illetve annak ellentétét, hiányát, az immanencia fogalmát) problematika nem vallási. A teremtmény és megváltó Isten nem vallási valóság. Az ótestamentum első mondatai olyan valakiről vallanak, aki világmindenséget és nem ilyen vagy olyan felekezetet teremtett. Mivel róla a vallások beszélnek, írnak a legtöbbet, a (beszűkült) emberi tudat úgy gondol Istenre, mint a vallások — főleg a saját vallása — "istenére" ... Lehet, hogy most ismét megrázkódtatást okozok közlésemmel: a Biblia nem vallási vagy vallásos könyv, hanem világ-könyv (nem "világi", mert az más), az egész embervilágról, az egész embervilágnak szól, kivétel nélkül mindenkit megszólít, "meg van írva", s az emberszemélyiség döntésére bízta, hogy elolvassa-e, komolyan veszi-e, amit olvas, és aszerint jár-e el." Éliás József könyve azt a meggyőződést sugallja, hogy a közfelfogással ellentétben egyáltalán nem szükségszerű újra és újra a bizonytalan, gyanús és kétértelmű politikai szándékok médiumává válnunk, hiszen az emberlétet egyébként is megalapozó kultúra értékei szakadatlanul rendelkezésünkre állnak, ha megtanulunk élni velük, és ha a bennük adott lehetőséggel valóban kívánunk élni, hiszen van mód megszüntetni azt a jelenbeli szellemi-kulturális állapotot, amelyben változatlanul fennáll, és életünk minden pillanatát mérgezi az erőszak, a gyűlölködés meghirdetésének elvi lehetősége, s amelyben közéleti föllépésre vállalkozó értelmiségiek és kultúratisztelő polgárok híján a gyűlölködés, a gyanakvás sötét ereje még az erőszakos ideológiák nyílt meghirdetésének gyakorlati kizárhatósága ellenére, azaz a demokrácia színpaljai mögött a demokratikus intézmények keretei között is változatlanul működik.

Gyakorló diplomaták számára, szívós politikai alkudozások alkalmával nem föltétlenül javallható az őszinteség és a gyanútlanosság erénye, legalábbis annak közvetlen és — a helyzethez nem illően — naiv megnyilatkozása. De hasonlóképpen nem kívánatos a polgárt orientálni hivatott közéleti föllépés esetén az ideológiai ködösítés, a szándékos csűrés-csavarás, bármiféle eladni kívánt árunak, a mindenkor magunk lovának cigányos dicsérgetése. Csak helyeselni lehet tehát azt, hogy könyvében Éliás József nem tartja szükségesnek a magyar társadalmat mentő körülményeket felsorolni, vagy arra kitérni, hogy a legtöbb környező ország lakóihoz képest mennyivel kevésbé vonódott be a magyar polgár a gyalázatos eseményekbe, azokat mennyivel kevésbé kezdeményezte, vagy éppen mennyivel többet tett azok hatásának enyhítése, kivédése érdekében. Nem igyekszik higgadt, kiegyensúlyozott, tárgyilagos képet festeni a történetekről, mert egyáltalán nem képet akar festeni, nem pozitivistá tudós módjára jelenségeket vizsgál, dokumentál, hanem a társadalom, az emberi együttélés egészséges alakulásának föltételeiről gondolkodik, illetve azok megteremtésén fáradozik. Rövidlátó az a gondolkodás, amely — akár a megannyira ellenséges ideológiai megnyilvánulásoktól is hipnotizáltan — a saját szempontnak a maga helyén természetesen jogos védelme érdekében az emberi lét egyedül megbízható szilárd kulturális alapjait — ahogy Éliás József nevezi: az Egészen Mászt — szem elől téveszti, és ily módon a közélet, a közgondolkodás szilárd kereteinek kiépítését könnyelműen elszalasztja.

A szellemi flóra és fauna szövevényes tényeivel való ideologikus manipulálás általános divatja, a szabad szellemi megnyilatkozás, a közéleti, értelmiségi föllépés csaknem teljes hiánya idején, amikor a megszokástól eltompult gondolkodás el sem tudja képzelni, hogy lehet másképp is, és még kevésbé képes elgondolni, miként is lehetne másképp, nagyon is helyénvaló a hitetlenség és a reménytelenség kényelmes és természetesen nem kevésbé ideologikus negatív bizonyosságát, ezt a képtelen és hazug állapotot azáltal megingatnunk, hogy a kultúra értékeivel való élés módozatait igyekszünk kidolgozni, hogy ezen értékek érvényesítésének korszerű formáit keressük, hogy az ideologikus ködösítéssel és gyanakvással, annak történeti érvényét elismerve, szellemi versenyre kelünk. Éliás József azért nem tesz erőfeszítéseket ebbe az irányba, és egyedül helyes álláspontja azért mutatkozik a jelen állapot tükrében "naivnak", mert nem számol az életünket behálózó szellemi eltévelyedés történeti érvényével, mert a helyzet megváltoztatását végeredményben kinek-kinek, minden állampolgárnak a személyes belátására bízza, mintha bármely állampolgár a maga személyes lehetőségeivel képes lehetne az e föladattal való megbirkózásra, mintha nem lenne szükség annak érdekében külön szellemi erőfeszítésre, a polgári, politikai szférától elkülönülő közéleti, értelmiségi föllépésre.

Erre utal például az, hogy "a teremtmény és megváltó Isten elleni nyílt vagy burkolt lázadás", amellyel — igen helyesen — a jelen helyzetet magyarázza, az ő kifejtésében valamiféle általános, időtlen szellemi-lelki állapotnak mutatkozik, azaz nem tartja szükségesnek (vagy lehetségesnek?) megokolni a rossz XX. századi kiáradását. Hasonlóképpen általános, bármiféle itt és mosttól elvonatkoztatott marad az a nem kevésbé helyes megállapítás, az értelmetlen gyűlölködést és a hazug értetlenkedést egyedül oldani képes alapelv, amely szerint a zsidósághoz való viszonyunkban, akár tudunk róla, akár nem, akár elismerjük, akár nem, a izraeliséget, az Isten által való választottságot, minden embernek és minden népnek az Isten által való megszólíttóságát fogadjuk vagy utasítjuk el. Tudniillik ezen alapelvből egyáltalán nem következik, hogy a zsidó embereknek mint Izrael fiainak minden megnyilvánulását el kell tudnunk fogadni, és hogy csak bennünk, föltétlenül a mi személyünkön belül lehet a hiba, ha erre ebben vagy abban a helyzetben, a legösszetettebb személyes vágyunk és erőfeszítésünk ellenére képtelenek bizonyulunk. Az ideológiai tenyészetnek a személyes létünk fölötti uralma azt jelzi, arra figyelmeztet, hogy személyes, emberi szempontunknak a jövőben sem leszünk képesek érvényt szerezni, ha a hagyományban és mindenekelőtt a Bibliában, ebben a nem pusztán vallási műben adott személy feletti, szellemi-kulturális tényezőknél az összességét nem tudjuk szuverén értelmiségi föllépés eredményeként kéznél valóvá tenni, a mindenkori személyes problémáink elrendezésének folyamatába teljes értékűen bevonni.

Ha a társadalom tagjaitól, polgártársainktól azt várjuk, márpedig azt várjuk, hogy ne csak szóban utasítsák el az erőszakot, hogy ne csak a jog és a törvény hatályának deklarált fölfüggesztése ellen tiltakozzanak, hanem a demokrácia szelleme fölötti közéleti örökösödést is vállalják, hogy ne csak az erőszak ideológiáját vessék meg és utasítsák el, hanem vessenek véget annak a gyalázatos erőszaknak is, amelyet minden ideológia, bármely ideológia, a legszelídebb is

gyakorol — a jog és a törvény által sokszor meg sem foghatóan — lelkünk és szellemünk fölött, ha azt akarjuk, márpedig akarjuk, hogy a társadalom tagjai ne pusztán manipulálható és a közfölfogás szerint manipulálandó szavazógépek legyenek, akiknek gondolatnélkülisége és akaratnélkülisége miatt a demokratikusnak mondott szavazás célja nem is a polgárok szándékainak kinyilvánítása, hanem a jövőendő kormányzás számára alkalmas hivatkozási alap teremtése, annak elérése, hogy e szavazatok ne is a kormányt, de magát a állampolgárt kössék, szóval ha azt kívánjuk elérni, hogy az állampolgár politikai és ideológiai páriából, az esetleg jogilag bebiztosított és törvényekkel elkendőzött gyűlölködés és megkülönböztetés származó szentesítőjéből, a felelősség elől gyáván és képmutatóan elbújó tömegemberből a közélet szuverén alanyává váljon, akkor gondoskodnunk kell arról, hogy az értelmiségi kultúráképviselő, a független közélet révén a kultúra, a hagyomány értékeit gondolkodásunkba bevonjuk, és érvényesítésének módozatait bárki számára beláthatóvá tegyük.

"... AKIT RAGASZKODÁSA AZ IGAZSÁGHOZ EGY  
BOLDOGTALAN KORBAN HAZUDNI KÉNYSZERÍT..."  
Németh László *Galileijéről*

Nincs *helyzet*, amelyben az igazságért hazudni kellene, amelyben a hazugság az igazság ügyét szolgálná. Mint az európai hagyomány örökösei, mint kultúránk részesei nem gondolhatjuk, hogy az igazságért lelkünk üdvösségét kellene föláldoznunk, hiszen — hogy a hagyományra utaljunk — az Üdvöztető minden félreértés lehetőségét kizárva saját magát nevezte az igazságnak. Nem valamilyen "csapdahelyzetet" mutat tehát be Németh László drámája (a hagyomány szerint a teremtésben "csapdák" nincsenek), hanem egy problémáiba belegabalyodott *szemléletet*, a drámabeli Galileiét, akinek — megrendítő és számára semmiképpen sem elfogadható módon ugyan, de mégis — úgy tűnik, mintha valamilyen rajta kívül álló, a felelősségét és cselekvőkészségét meghaladó okokból az igazságért kellene hazudnia, mintha lelke üdvét kényszerülne adni az igazságért, mintha a hazugság az ő esetében az igazságot szolgálná.

Németh László Galileije egy gondolkodásába beépített következetlenség, a kor gondolkodását átható szemléleti elfogultság áldozata. Mint a reneszánsz óta minden humanista, maga elé szellemi feladatot állító és az emberi dolgok alakulásáért arisztokratikus felelősséget vállaló értelmiségi egyrészt az Isten képére és hasonlatosságára teremtettség eszméjétől vezetetten tiltakozik az ellen a középkori fölfogás ellen, amely bizonyos egyoldalúsággal az ember por és hamu voltát, a remegő teremtmények Isten előtti egyenlőségét és minden evilági vállalkozás hiúságát, hiábavalóságát hangsúlyozza, másrészt viszont elmulasztja a maga kiválóságát, szellemi kezdeményezőkészségét a lét és a teremtés rendjének megfelelően a hagyományhoz való személyes viszonnal magyarázni, hanem ehelyett az elvi-eszmei fellépést, az igazság képviselőtére való készséget az intellektusra, a polgári józan észre alapozza, amely — némiképp a középkori teremtménnyelvhez hasonlóan — egyenlősíteni, nivellálni hajlamos, végeredményben minden szellemi kezdeményezést, arisztokratikus szerepvállalást elutasít.

Galileiben, mint minden humanistában, mint minden, az emberi együttélésért arisztokratikus felelősséget érző újkori tudósban, szellemi emberben, éljen akár a XVII., akár a XX. században, sajátos szerepzavart előidézve keveredik egymással az Isten képére és hasonlatosságára teremtettségének — az igazság személyes képviselője révén — érvényt szerezni akaró értelmiségi, illetve az igazságot ugyan tisztelő, de a maga üdvözülésének kimunkálásával szerényen megelégedő, az igazság érvényesítésére magát hivatottnak nem érző polgár pozíciója, és a dráma hőse a humanista program válságaként ezt a szerepzavart, ezt a keveredést drámai módon megtapasztalja. Bár semmi kétség, hogy Galilei, a humanista tudós az igazságért küzd, hogy a heliocentrikus világkép elismertetésére irányuló törekvése szándéka szerint az igazság ügyét szolgálja, valamint hogy ő a maga tudományos ambícióival ténylegesen hivatott is a igazság szolgálatára, hogy az

igazság képviselőjét nem kell és nem lehet a — csupán a hagyomány őrzéséről gondoskodó — egyháznak átengedni, annál inkább nem, mert — mint mára kiderült — az egyház ezt a szerepet nem is akarja magára öltetni, mégsem mondható el az, hogy a világot az intellektusnak alávetett tárgyas adottságként elképzelő, a tudományos igazságot a vallási igazságtól, a hagyománytól elválasztani akaró, elválaszthatónak vélő Galileinek mindenben igaza van, hogy álláspontja a teljes igazságot képviseli, hogy nézeteinek nincs olyan ideologikus, a polgári hatalomvágyat szolgáló vetülete, amely az általa képviselt humanista eszményeket is sérti, amely a Németh László korára és a mi korunkra, a XX. század végére kialakuló állapothoz vezet, s aminek következtében hazugságba kell keverednie, ami az ő lelkiismeretét súlyosan megterheli.

Most ismét fölmerül a nyugtalanító kérdés, vajon nem *helyzet*-e mégis az, amelyben a drámabeli Galilei van, nem egy általa megváltoztathatatlan, személytelen struktúra foglyának kell-e őt mégis gondolnunk, amikor vele együtt belátjuk, hogy olyan "boldogtalan korban", egy olyan történelmi folyamat kellős közepén élt, amely valamikor, a XV. században kezdődött, s amely még a XX. század közepén, a dráma megírásának idején sem ért véget, és amelyet neki földi életének történelmi koodinátái között nem volt, nem lehetett módja megváltoztatni? A kérdésre, úgy tűnik, kérdéssel kell válaszolni, a kérdést egy másik, az előbbi korrigáló kérdéssel kell visszautasítani: szabad-e, helyénvaló-e nekünk, és helyénvaló lett volna-e a drámabeli Galileinek a felelősséget magunkról levettünk, magunkat egy tőlünk semmiben sem függő helyzet áldozatának látnunk, a szellemi elődeinkkel minket összefűző kapcsolatot megtagadnunk, s ezáltal végeredményben a szóban forgó helyzetet ténylegesen elfogadnunk. Ha Galilei belenyugodna ebbe az általa elképzelt, — az elmúlt századok humanizmusának belső következetlensége miatt — kísértő, lidérces álomként újra és újra kirajzolódó helyzetbe, vagyis ha a szellemét mozgásban tartó, a humanista programot valahol a kultúrtörténeti folyamatok mélyén, a korabeli humanista számára be nem látható módon megalapozó hagyományt megtagadná, akkor ez a helyzet valóban realizálódna, de az így realizálódó helyzet most már az ő végzetes, személyes hibája volna, és akkor üdvösségét valóban elveszítené, sőt akkor már egészen nyilvánvalóan nem az igazságért veszítené el, akkor ez a Galilei a történelmi Galileivel és a dráma hőisével szemben valóban elkárhozna.

Megtehetné a dráma hőse természetesen azt is, most már nem a föltételezett kényszerhelyzet, hanem a tényleges drámai helyzet oldására, feladására törekedve, amit ha nem is a XVII. századi humanista, de a XX. századi drámaíró kortársai oly gyakran megtesznek, sajnos vagy szerencsére — ki tudja? — megtehetnek, hogy a polgári humanista program belső ellentmondásait belátva, az igazság és az üdvösség közötti feszültség fönntartását értelmetlennek ítélve, "zárójelbe tegye" az igazságot. Azaz vagy az igazság érvényesülését rendkívül korszerűen, illetve szörnyű módon korszerűtlenül mintegy a középkori teocentrikus világképéhez visszakanyarodva, a személyes vagy személytelen Istenre bízva, és az Isten képére, hasonlatosságára teremtettségnek a humanisták által vállalt bibliai eszméjét föladván, nyugtalanító, sőt visszataszító kétértelműséggel egyszerre remélje a személytelen pragma mozgásaiban a személyes isteni szándék érvényesülését,

valamint kockáztassa e pragmatikus erők kíméletlen nyomása alatt az Istenarc megengedhetetlen elszemélytelenedését. Németh László modern író létére azért írt mégis drámát, és hőséül azért a valóban drámai helyzetben lévő, helyzete drámaiságának föloldására nem gondoló humanistát választotta, mert az intézményes tekintélyektől még nem teljesen megszabadult, a polgárosodási folyamatot még le nem záró magyar vagy kelet-közép-európai társadalomban az értelmiségi és polgári álláspontot egymással következtelenül vegyítő hagyományos humanista szerepnek itt még aktualitása van. De Németh László drámája azért mégsem egy letűnt kor, egy idejétmúlt probléma, egy elavult műfaj utolsó vagy egyik utolsó epigonszerű, valódi jelentőséggel nem bíró kifejezése, megtestesülése, mert ez a humanista program egészen nyilvánvalóan Európában sehol sem bukott meg visszavonhatatlanul, csak átmenetileg felfüggesztődött, hiszen sehol sem teljesítette be egyelőre a benne lévő lehetőségeket, jelenbeli apálya idején csupán erőt gyűjt az azok jövőbeli beteljesítéséhez.

Németh László drámát írt egy a drámaiság elől mindenáron kitérni igyekvő, ezt a kitérést lehetségesnek ítéző korban, és hőséül a drámai sorsú egykori humanistát választotta. Drámát írt, de semmiképpen sem tragédiát, mert tragédiát írni jó kétszáz éve már egész Európában lehetetlen, mert a polgári szempontot kizárólagossá tevő, az arisztokratikus szerepet egyedül a polgári értelmiséggel betölteni akaró és felemás, szerepzavarral küszködő polgári humanizmust végső elvvé emelő romantikus fordulat óta Európában tragédiát, aki még annyira akar, sem képes írni. De egyébként is a tragédiákat sosem az igazság és az üdvösség szembekerülésén meditáló humanistákról írták, Racine sosem választotta volna hőséül Galileit úgy, ahogyan Németh László tette, vagy ahogy annak idején Goethe Tassot hősévé emelte, ő velük szemben olyan királyokat, elvont intellektuális feladattal nem birkózó született arisztokratákat keresett, akik szemléletében igazság és üdvösség nem kettőződött meg, akiknek a hagyományhoz való kötődése nem vált kérdésessé.

A tragédia hőset a dráma hőséivel ellentétben éppen az jellemzi, hogy föltétlenül, a legkisebb ingadozás nélkül képviseli a hagyományt, az igazságot, hogy az igazság iránti elkötelezettségében nem ismer *mértéket*, hogy a szó legnevesebb értelmében megszállottja az igazságnak. A tragikus vétség végeredményben nem más, mint az igazság mértéktelen, föltétlen szeretete, amelyre a hőst a hagyomány értéke, a hagyomány arisztokratikus megtapasztalása ösztönzi. Az igazság föltétlen szeretete, az igazság képviselőjében a mérték elvétele, vagyis a tragikus vétség éppen ezért természetesen nem hiba, amelyet valamiféle polgári józansággal, szkepticizmussal kiegyenlíteni, korrigálni kellene, az igazság fölemelő fölmutatására, tragikus képviselőjére a kultúrának, az emberi együttélésnek szüksége van, a tragikus hős áldozatát — képletesen szólva — az Isten (aki úgymond a tragédia nézője) elfogadja. A tragikus bukás, a katasztrófa ebben az értelemben megtisztító erejű, katartikus, mert a tragédia nézőjét, olvasóját megerősíti az igazság érvényében, erejében, valamint az igazság érdekében hozandó áldozat fontosságában és méltóságában.

De vajon miért kell az igazság érdekében bátran kiálló, a hagyományt belső bizonytalanság nélkül képviselő hősnek elbuknia, mi az a mérték, amit mégis

elvét, miben is áll a tragikus vétség? Ha egyetlen szóval akarunk válaszolni erre a kérdésre, akkor azt kell mondanunk, hogy a tragikus hős álláspontja sosem hiteles. Tragikus katasztrófa mindig ott következik be, ahol valamely, születési arisztokráciára bízott, intézményekkel körülbástyázott, történelmileg kialakult és dologi adottságaiban létező kultúra elégtelensége, szűkössége megtapasztaltatik, ahol fény derül arra, hogy az emberi természet és a teremtés, a lét egészének rendje több, mint ez az önmagában nemes, a maga történelmi határain belül a kérdéseket eligazítani képes berendezkedés, és ahol a tragikus hős saját kultúrájának határaiba ütközik, és ily módon szükségszerűen áldozattá válik, mintegy elveszti azt a képességét, hogy a véges emberi létezés megszabta korlátokat figyelembe véve, szellemi vállalkozásában úgymond mértéket tartson, vagyis a kérdések megoldását ne kizárólag a számára adott személyes lehetőségeken belül keresse, hogy azokat legalábbis részben az Istenre, a történelmi értelemteljesülésre bízza. Ha világosan megtapasztalná a maga kultúrájának a határait, a hős képessé válna arra, hogy az őt magával ragadó konfliktust a teremtés rendjének, az emberi természetnek az egésze felől, azaz hitelesen ítélje meg.

Úgy kétszáz évvel ezelőtt a tragédia műfaja azért függesztődött föl, a tragikus életérzés azért került le a napirendről, mert a francia forradalomhoz köthetően a születési arisztokrácia kulturális pozíciói fölszámolódtak, mert a hagyomány föltétlen képviselőjét nem vállaló, arra alkalmatlan polgár kísérelte meg ezen szerep pótlását, e pozíció betöltését. Ha a jövőben ismételen lesz olyan arisztokratikus (értelmiségi) szerep, amelynek igényét, reményét, vágyát Németh László drámájából nem nehéz kiolvasni, akkor az semmiképpen sem születési előjogokon nyugvó, intézményesen bebiztosított szerep vagy pozíció lesz, látókörét nem határolhatja le valamely kultúra sajátos tapasztalata, annak hordozója csak a lét, a teremtés rendjéhez igazított, a kultúrhagyomány egészében tájékozódó és az által hitelesített arisztokratikus értelmiségi gondolkodás, magatartás lehet. Ennek megfelelően a tragikus életérzés vissza kell hogy térjen szellemi látókörünkbe: tragikus életérzés nélkül nem gondolható el arisztokratikus mentalitás, nem állítható helyre világunk megbillent egyensúlya.

Mint Galileijének megformálása mutatja, Németh László elégedetlen a korban neki kijutó sem nem polgári, sem nem értelmiségi szereppel, az ő helyzetében a szempontoknak a reneszánsz óta tartó vegyítése akuttá, elviselhetetlenné válik. Mint láttuk, a huszadik század közepén az igazságra állított arisztokratikus mentalitáshoz való ragaszkodást az immár véglegesen visszahozhatatlan múlt nem, csak a megsejtett jövő igazolhatja. A történelmi Galileinél magánál még más volt a helyzet. A XVII. századi tudós humanista nemcsak tragikus-arisztokratikus szerepről nem álmodozott, de tényleges polgári helyzetének drámaiságát sem élezte ki, egyszerűen azért nem, mert mint a humanisták általában, ha igen öntudatos is volt, ha ismerte is a maga értékét, sosem gondolta, hogy rajta fordulna meg a világ sorsa, illetve az volna kíváncsi, hogy így legyen. Mint a kor legtöbb szellemi embere, nemcsak azért rendelte alá magát pártfogójának, mecénásának, adott esetben Toscana nagyhercegének, mert a tőle várható fizikai védelemre, anyagi támogatásra, összeköttetésekre, kapcsolatokra számított, mert azok nélkül egyszerűen nem lehetett meg, vagyis nem pusztán kényszerűségből, elvtelen megalku-



vásból, hanem azért is, mert a maga, végső soron mégiscsak polgári, ideologikus igazságát a nagyherceg politikai, társadalmi, kulturális: arisztokratikus tekintélyével hitelesítette, tehát nagyon is elvi, eszmei alapon, s ily módon a tragikus, sőt bizonyos mértékig a drámai szerepet neki átengedte, és a maga bajáról, gondjairól legfeljebb olyan episztolákban írt, amelyekben egyben higgadt bölcsességét és a pártfogója iránti föltétlen hódolatát is kifejezhette.

Meglehetősen más volt Németh László helyzete, aki a maga korában nem találhatott az ő, polgári szerepkörben maradó, bár az azon túlmutató értelmiségi szerepvállalást célbavevő szellemi vállalkozásához azt hitelesítő arisztokratikus pártfogót, és aki ilyennel természetesen nem kísérletezett, de akit az ideális értékeket durván elutasító és a nyers erőszak mindenhatóságát valló totalitárius hatalom egyfelől a létezés elemi föltételeiben korlátozott, másfelől magát mecénássá maszkírozva, hellyel-közzel úgymond kegyeiben részesített. (Mint ismeretes, Németh László a *Galileit* például Révai József fölkérésére, biztatására vagy engedélyével, bár természetesen a maga szellemi intenciói, életművének belső logikája szerint írta.) Teljesítményének hitelesítését a Galilei szerzője nem - az adott esetben arra alkalmatlan - hatalomnál kereste, hanem - mint már a XIX. században Petőfi és Arany is tette - a népnél, a polgárosodás felszabadító és egyenlősítő, de egyben a hagyománytól el is oldó folyamatán még át nem ment paraszt-társadalomnál, amely még mindig mutatott arra bizonyos készséget, hogy a maga polgári pozíciójával meg nem elégedő szellemi ember ideális törekvéseit ontikussá, egyetemessé tegye, a létben gyökerező és mindannyiunk számára közös igazság kitapogatásához segítse. A drámában erre mutat az, hogy az egyszerű katonák és szolgák a gyanakvó vagy egyenesen ellenséges papokkal szemben nagy érdeklődést mutatnak a tudós eredményei, rokonszenvet személye iránt, és ha gyötrelmiismereti dilemmáira megoldást nem adhatnak, segítenek fönntartani azt az éltető, tevékenységét orientáló hitet, hogy ilyen megoldás van, hogy ilyen megoldásnak kell lennie, és nem merő fantasztaság annak keresése. De hogy a helyzetet indokolatlanul ne szépítsük, hogy a drámai feszültséget értelmetlenül ne oldjuk, be kell látnunk, hogy Németh László szellemi vállalkozásának népi támasza mint a polgárosodási folyamat lezáratlanságának megnyilvánulása, az őt szorongató és az egyébként számára elfogadhatatlan diktatúrának is hivatkozási alapja. A humanista program történelmi megbicsaklása és átmeneti felfüggesztődése idején a hozzá való töretlen hűség magától értetődően jelenti a vele együtt járó megkettőződés higgadt, sztoikus elviselését.

Bár Németh László drámai hőse nem fogadja el azt, a hagyományt megtagadó metafizikai koncepciót, hogy az ember a világban általában, a dolgok rendje szerint valamiféle hozzá méltatlan helyzet foglya, mégis annak következtében, hogy ettől a szorongató érzéstől igazában megszabadulnia sem sikerül, a művet, mint a szerző drámáit általában belengi az a pretenciózus panasz, hogy a nagyember egy kisszerű, hozzá méltatlan kor viszonyai között vergődik, hogy ha szellemileg nem is, de lelkileg, erkölcsileg ennek a kornak a szerencsétlen áldozata. Galilei számára például mindvégig érthetetlen marad, miért kell neki, úgymond egy Galileinek gyötrelmes kompromisszumokba kényszerülnie, meggyőződését elhallgatnia vagy megtagadnia. A drámai konfliktust meghatározó formula - igazság kontra

üdvösség — is úgy keletkezik, hogy a hős nagy szavakat használva, erkölcsi-lelki megpróbáltatásai kapcsán üdvössége kockáztatását föltételezi. A belső békéjében megzavart, lelki egyensúlyát veszített hős mintegy megfélekedzik arról, hogy az üdvösség kérdése sokkal inkább csendes, elmélyült meditáció tárgya lehet, mintsem szépen csengő drámai dialógusoké. Ha olyan érzékeny lelkiismeretű ember, amilyenek Galilei is mutatkozik, ilyen pontos, elemző formulákban képes beszélni, disputát folytatni üdvösségének ügyéről, akkor nem is lehet annyira nagy a baj, akkor ezt az üdvösséget nagyon is meg lehet menteni, csakhát a hős egyébként jogos erkölcsi fölháborodásának kifejezése céljából szükség van a retorikus fordulatokra. Ez a morális pátosz egyébként a polgári dráma műfajának megfelel, mint az a — hol gyengébb, hol erősebb, de — soha tökéletesen ki nem küszöbölhető szentimentális felhang is, amely többé-kevésbé az utóbbi két évszázad, a polgári korszak minden alkotását jellemzi. A dráma minden olvasója, nézője meggyőződhet arról, hogy ezért a gyengéjéért bőven kárpótol a humanista program továbbvitelének, az arisztokratikus értelmiségi szerep kimunkálására irányuló szándéknak a Németh László életművét átható aranyalapja.

# A KULTÚRTÖRTÉNETI SZEMPONT ÉRVÉNYESÍTHETŐSÉGE

## A FIZIKÁBAN

Interjú Gyémánt Iván elméleti fizikussal

F.Á.: Örömmel hallom, hogy te fizikus létedre a fizikát kultúrtörténeti felfogásban tartanád helyénvalónak előadni. Most felidéződik bennem, hogy Simonyi Károly könyve (*A fizika kultúrtörténete*) számomra mekkora élményt jelentett, pedig — őszintén szólva — bennem akkor föl sem merült, hogy esetleg a szerző a fizika kultúrtörténetét a fizikai problémák tulajdonképpeni kifejtésének szánja, és nem csupán e kérdések alkalmi, tudománytörténeti vetületének tekinti. Tudod rólam, hogy én minden szellemi teljesítményt lényege szerint kultúrtörténeti jellegűnek tartok, dehát én irodalomtörténész vagyok, és így könnyen beszélek, megengedhetek magamnak bizonyos "meggondolatlan", a komoly természettudósokat semmire sem kötelező kijelentéseket. Kérlek, mondd el, a te meggyőződésed min alapszik, és véleményed szerint mi magyarázza, hogy a mindkettőnk megítélése szerint helyes szempont az oktatásban és a gondolkodásban végeredményben nem érvényesül?

Gy.I.: Az ősemler félt a természettől, a modern ember fél a tudománytól: nem szereti azt a világképet, amely szerint ősröbbanástól ősröbbanásig van csak értelme számontartani a világot, amelyben a szellem kémiai folyamatokra vezethető vissza... Ebben a modern embernek igaza van. A tudománnyal szembeni fenntartásait meg lehet érteni, ha tudományellenességét igazolni nem is lehet, hiszen az ember ugyanakkor kívánja a tudást, sőt szinte szükségét érzi. Hadd idézzem erről Luis de Broglie-t, aki *A tudomány nagysága és erkölcsi értéke* című, 1947-es tanulmányában így ír:

"Amikor ismereteink kikerültek a kezdeti homályból, amikor pontosabb megfigyelésekre, illetve rendszeresen megszervezett kísérletekre támaszkodva és felhasználva a matematikai analízis napról napra nagyobb eredményeit, kialakult a tudomány mai formája, a tudósok egyre inkább érezték, hogy a természetben rend, harmónia uralkodik, amely legalább részben hozzáférhető értelmünk számára. Minden erővel azon igyekeztek, hogy egyre többet fedezzenek fel e harmónia természetéből és terjedelméből. Így született meg az úgynevezett "tisza természettudomány", vagyis elménknak az a tevékenysége, amelynek célja a természeti jelenségek megismerése, s köztük racionális kapcsolatok keresése, függetlenül minden hasznossági előítélétől. Ezzel egyidejűleg, mintegy ráadásaként, a jelenségeket irányító törvények jobb ismeretében a tudomány fejlődése fokozatosan lehetővé tette a találmányok és gyakorlati alkalmazások számának szaporodását, s ezek teljesen átalakították, néha bizony rossz irányba, az emberiség életkörülményeit.

A cél, kétségkívül az, hogy minél jobban be tudjunk hatolni a természeti harmóniák ismeretébe, meglássuk a világegyetemben uralkodó rend némi visszfényét, a mögötte rejlő valóság néhány morzsáját. Még azok a tudósok és filozófusok

sok is, akik pragmatista hajlamúak lévén, a tudományos elméletek értékét utilitárius szerepre redukálták, elismerték, hogy az elméletek a jelenségek között "természetes osztályozást" létesítenek, lehetővé téve, hogy egy számunkra megfelelő, "ontológiai rend" létezését megsejtsük. Mindazok, akik a tiszta tudománynak szentelik erőfeszítéseiket, akár bevallják, akár nem, hisznek ilyen rend létezésében. Azok a nagy felfedezések, amelyek korszakalkotók voltak a tudományok történetében (gondoljunk például az egyetemes gravitáció felfedezésére), villámfényszerűen világították meg egy csapásra az addig nem is sejtett harmóniát." (L. de Broglie: *Válogatott tanulmányok*, Gondolat, Bp. 1968.)

De visszatérve a kérdésre, a fizikát a középiskolában kultúrtörténeti felfogásban tanítanám. Erre a felfogásra kiváló példa Simonyi Károly általad említett könyve, de ugyancsak ez a titka Budó Ágoston híres szegedi fizikus Kísérleti Fizika c. egyetemi tankönyvsorozatának is: a hatalmas tudásanyagból a fizika kultúrtörténete árad. Egyes részei kétségkívül elavultak, de még ezek a részek is, sőt talán ezek méginkább, mutatják a fizikai gondolkodás változását. Egy modern College Physics olvasása közben kinek jutna eszébe "az idő mélységes kútja"?

Persze a jelen fizikusai nem töltik idejük túl sok részét múlt idők fizikáján való elmélkedéssel. Ezért a "korszerű" oktatás más utat követ: az oktatás a kreativitás fejlesztésére helyezi a fő súlyt, és a "te is kitalálhatod a természet törvényeit, ha jó megfigyelő vagy és logikusan gondolkodsz" jelszavára épül. Az más kérdés, hogy nem mindenki készül természettudományi pályára. Nem akarok senkit megsérteni, de az a véleményem, hogy Newton, Maxwell, Einstein vagy Heisenberg teljesítményét — sőt mindegyikőjükét egyszerre — nem mindenki tudja reprodukálni.

A tudományban a helyzet ennél összetettebb. Carl Friedrich von Weizsäcker egyik előadásában, amelyet Heisenberg és Heidegger a szépről és a művészetről címmel tartott a Bajor Szépművészeti Akadémián 1978 őszén (in Weizsäcker: *A német titánizmus*, Európa Könyvkiadó, Bp. 1989.) így fogalmazott: "... a filozófia soha nem tett mást, mint folyvást újra feltette az alapkérdéseket. A pozitív tudomány — a Kuhn által ma sokat használt nyelven a *normal science* — ismeri az egyenletes haladást, amit épp az tesz lehetővé, hogy nem teszi fel az irritálóan megoldatlan alapkérdéseket. Ez az, amire Heidegger utalt, mikor azt mondta: "A tudomány nem gondolkodik." Heidegger pontosan tudja, hogy a tudomány számára nem a bolondság, hanem a siker feltétele, ha ebben az értelemben nem gondolkodik. A tudomány jeles képviselőinél, akik eljárásuknak jobban tudatában vannak, ez lemondás, amihez erő kell. Lemondás mindazoknak a terméketlen töprengéséről és fecsegéséről, akik a filozófiai gondolkodáshoz nem elég erősek, a pozitív kutatáshoz pedig nincs türelmük. E lemondók tudják, hogy a tudomány és a filozófia közti választóvonal épp azt választja el egymástól, amit egyrésztől az ember kollektív erőfeszítéssel tervszerűen létrehozni képes és másrésztől azt, ami az ember számára voltaképpen túl nehéz. S éppen mint erőfeszítés — ami már meghaladja képességeinket, mint a gondolkodó ember számára konstitutív, túlzó követelés — elengedhetetlen. Megmutatkozik ez már az úgynevezett tudományos forradalmakban, a tudomány paradigmaváltásaiban, melyek csak akkor válnak lehetővé, ha feltesszük az alapkérdéseket. A tudomány

így a filozófiában periodikusan kapcsolatba kerül az alapkérdések örök jelenlétével."

A tudomány hétköznapijai a normal science-hez tartoznak: látni tanulunk a részletekben, vakok vagyunk az alapkérdésekben. Ezért szokás siker miatti progresszív elbutulásról beszélni, és ezért nem érvényesül a kultúrtörténeti szempont a kutatók gondolkodásában.

F.Á.: Én sem értek egyet azokkal, akik helyeslik a jelenlegi gyakorlatot, de tulajdonképpen megértem őket. Véleményem szerint ugyanis a hiba nem egyszerűen bennük van, azt gondolom, nem pusztán szeszély, merő önkény részükről, hogy a mai állapot fenntartásához ragaszkodnak. Tetszik, nem tetszik, el kell ismernünk, hogy gondolkodásunk mai rendje őket igazolja, és amikor azt teszik, amit tesznek, csupán következetesen alkalmazkodnak az általánosan elfogadott konvenciókhoz. Ha mi tényleg változtatni akarunk a mostani helyzeten, azt hiszem nem elsősorban őket kell bírálunk, hanem az érvényes, a hallgatólagosan általunk is elfogadott konvenciókat kell felülvizsgálunk. Nevezetesen arra gondolok — és ez az én kultúrtörténeti szemléletmódom lényege —, hogy az európai filozófia felfogásával ellentétben és a bibliai hagyománynak megfelelően a tapasztalás, az empiria nem csak érzéki, nem csak misztikus, hanem szellemi-kultúrtörténeti tapasztalás is, hogy nemcsak a dolgokról, hanem a dolgokon túli és a hagyományban adott igazságról is lehet, kell, hogy legyen, és valamilyen mértékben mindig van is, tapasztalatunk, és akkor gondolkodunk helyesen, megfelelően, hitelesen, ha számolunk ezzel a körülménnyel.

El kell utasítanunk tehát azt a fikciót, hogy ami nem kapcsolódik a kézzel fogható dolgokhoz, az nem lehet konkrét, az föltétlenül spekulatív. Sőt ezek szerint éppen hogy nem a dologi világban, nem a természetben, hanem a hagyomány által hitelesített, a kultúrát tisztelő és szolgáló, a létre nyitott, az igazság megtapasztalására egyedül képes, "a Isten képére és hasonlatosságára teremtetten" emberben kell keresnünk a problémák (egyebek között a fizikai problémák) megoldásának, a természeti jelenségek megértésének a kulcsát is. Számodra, mint fizikus számára mit jelent a fenti fikció feladása, a fenti konvenció elutasítása?

Gy.I.: Azt kell, hogy mondjam, a XX. századi fizika nagy paradigmaváltása, az általános relativitáselmélet, a kvantummechanika azt mutatja, hogy a pragmatikusnak, pozitivistának tartott XX. századi fizika tulajdonképpen nem kapcsolódik kizárólag kézzelfogható dolgokhoz.

Még a pozitivistának tartott Niels Bohr is szükségesnek látja a "nem kellő élességgel körülhatárolt fogalmak" használatát a fizikában.

"Csak helyeselni tudom a fogalmi tisztaságra törekvő pozitivista gondolkodásmódot, de úgy vélem, nem valami hasznos álláspont, hogy elutasítják a tágabb összefüggések vizsgálatát, pusztán azért, mert e téren nem állnak rendelkezésünkre kellő élességgel körülhatárolt fogalmak. A pozitivisták szemszögéből például a kvantumelméletet sem érthetnénk meg."

Ez azt jelenti, hogy a fizikus nem elégedhet meg a kísérlettel és a matematikai formulákkal, hanem filozofálnia is kell, valahányszor a kettő találkozik. Azaz hogy át kell térnünk a mindennapi nyelvhasználatra, ha a kísérletek eredménye és a matematika közti összefüggést akarjuk magyarázni. Ez az, amiről a

pozitivisták nem hajlandók tudomást venni, mivel e ponton csődöt mondanak élesen körülhatárolt fogalmaik.

Remélem ez meggyőzött arról, hogy a fizikában nem lehet megértéstől beszélni pusztán kézzelfogható dolgokhoz kapcsolódó fogalmi körben, így nem nehéz egyetértésem veled abban, hogy csak a dologi világban, csak a természetben nem találhatjuk meg a természeti jelenségek megértésének a kulcsát. Persze vannak más nézetet valló nagy fizikusok, mint például Hawking is, akik szerint a világot — egészen az ősrobbanástól kezdve — jól meg lehet érteni ma már anélkül, hogy Isten létezését fel kellene tételeznünk.

Én azonban inkább Heisenberg gondolatmenetét fogadom el, amely szerint a vallások szóképpen és parabolában beszélnek, és ezek nem követik maradéktalanul a kifejezni kívánt tartalmat. Mégis, a végső analízisben minden régi vallás ugyanazt a tartalmat, ugyanazon viszonylatokat próbálja kifejtetni, és mindnyájuk problematikája az értékek körül forog.

Ugyancsak alapvető kérdés a tudomány igazságkritériuma. Ha valóban az "előrelátás" képessége volna a tudomány legfőbb igazságkritériuma, akkor Newton asztronómiája sem lenne különb, mint Ptolemaioszé. De a modern fizikából is vehetnénk példákat. Tudjuk, az energiamegmaradás, a töltésmegmaradás stb. törvényei egyetemes jellegűek; a fizika minden ágában érvényesek; egyenesen az alaptörvények elidegeníthetetlen belső szimmetriájából következnek. Ahogy Heisenberg fogalmaz: "és az ember kísértést érez, hogy kijelentse: a szimmetria meghatározó szerepet játszik a természet teremtési tervében. Tisztában vagyok vele, hogy "terv" és "teremtés" antropomorf fogalmak, tehát legjobb esetben is csak hasonlatként szabad őket értelmezni. De hát — nem nehéz belátni — a mindennapi nyelv itt már csődöt mond. Azt hiszem, ennyit tudok mondani a tudományos igazságról."

F.Á.: A század elején az európai gondolkodást megrendítő és a civilizált világot azóta is hipnotizált állapotban tartó elméleti fizika — rossz nyelvek szerint — az utóbbi félévszázadban semmit sem produkált. Az én kultúrtörténeti szemléletmódom alapján megítélve, a helyzet az, hogy miután ez a modern fizika a filozófia és a kultúrhatomány (a vallás) között kialakult kétezer éves szinkretizmust, vagyis intellektuálisan nem megvilágított, logikailag nem korrekt és kultúrtörténeti lehetőségeit azóta már kimerített kapcsolatot jótékonyan, a továbbhaladás érdekében megszakította, a fizikát, a természettudományt (most beszéljünk csak erről) egy olyan zsákutcába vitte, amelyből mielőbb ki kell jutnunk. A kiutat csak az jelentheti, ha a jövőben gondolkodásunk és emberlétünk szellemi-kultúrtörténeti alapjaival tudatosan számolva, módszeresen gondoskodunk tudomány és hagyomány termékeny egyensúlyáról. Azt hiszem, a fizika megújulásának útja: problémáinak és megoldásainak ilyen, ontikus-kultúrtörténeti megvilágításban való újragondolása, értelmezése. Einsteinról és a relativitáselméletről írt cikkemben (a Bölcsészfüzet előző, *Tudomány és hagyomány* című számában) erre tettem kísérletet. Mennyiben tudod írásomat ezen törekvések realizálódásának tekinteni, illetve mennyiben tartod figyelemre méltónak próbálkozásomat?

Gy.l.: A tudomány a valóság megismerésének csak egyik útja, szembeállítani a vallással csak mesterségesen lehet. Érdemes idézni II.János Pál beszédéből, melyet a Magyar Tudományos Akadémián tartott 1991-ben.

"A kultúrának szüksége van az igazi szabadságra még a vallásos hittel szemben is. Ezért amikor az ész és a hit látszólag szembekerül egymással, akkor minden bizonnyal vagy a kulturális tevékenység vagy a hitből táplálkozó reflexió túllépte saját illetékességi körét, nem vette figyelembe saját módszere követelményeit."

A vallási kérdéseknek a tudományos kérdésektől való elválasztását a hit és a tudomány nyelvének szétválasztásával (neo-ortodox protestáns teológiai iskolák, egzisztencialista irányzatok, az angolszász nyelvanalízist felhasználó irányzatok) nem lehet megoldani. Mivel a hit világképe és ennek következtében nyelvezte bentfoglalóbb mint a tudományá, azaz mintegy egységbe foglalja az ember sokrétű tevékenységét, ismereteit és tapasztalatait, értelmet, irányt és célt adva nekik, ezért a keresztény hitnek és teológiának bizonyos értelemben nagyobb szüksége van a tudomány felé a nyíltságra, mint fordítva, hiszen a tudomány eleve hitben fogant. Ennek a talán meglepő megállapításnak az az egyik következménye, hogy lehet valaki kiváló természettudós vallásosság nélkül, de senki sem lehet kiváló teológus, ha nem veszi tekintetbe a világról és az emberről alkotott tudományos ismereteket. Ezt az igazságot röviden így is kifejezhetjük: a keresztény hitnek kultúraformáló és civilizáló hatása van.

A kérdésre konkrétan válaszolva: bár az elméleti fizika az utóbbi fél-évszázadban a korábbi korszakhoz mérhető eredményeket nem produkált, az sem mondható, hogy erőfeszítései eredménytelenek maradtak volna. Először is nem igaz, hogy az elméleti fizika az utóbbi fél évszázadban semmit sem produkált. Valószínűleg ismét paradigmaváltás időszakában élünk. Úgy tűnik, hogy a fizika alapvető kölcsönhatásainak geometrizálásához megvannak az alapelvek: Ez a nem-abeli mértékelmélet. Figyelmedbe ajánlom ezzel kapcsolatban Toró Tibor professzornak a közeljövőben megjelenő írását, amelynek a címe: *Megvalósul-e Einstein utolsó álma: Physica More Geometrico*.

Az elmúlt négy évtized alatt a Yang-Mills terek 1954-es bevezetésétől napjainkig, 1994-ig, a nem-abeli mérték erőter fogalma óriási változáson ment át és most már a századvégen elmondhatjuk, hogy a ma ismert összes alapvető fizikai kölcsönhatások egységes leírásának fontos paradigmájává vált.

Először a gravitáció mérték-elméletét dolgozták ki (1954-64), majd 1967 és 1974 között született meg az elektromágneses és a gyenge kölcsönhatásokat egyesítő Glashow-Salam-Weinberg modell. A következő lépés, 1974 után, a nukleáris erős kölcsönhatások, ami alatt ma a kvarkok közötti kölcsönhatást értjük, az ún. kvantumkromodinamika mérték-elméletének kidolgozása volt, majd az ún. nagy egyesített modell (standard modell) következett. A célul kitűzött további egyesítések elvi alapjait 1984-85-ig sikerült megfogalmazni (szuperszimmetria, szupergravitáció, szuperhúr-elmélet). Ezeken alapulnak a mai tudásunk szerinti legjobb asztrofizikai és kozmológiai modellek, és levezethetők az összes elemi részecskék (a leptonok és kvarkok, még a régóta "várt" és most felfedezett hatodik "top" kvark is). Ezt azért nem lehet "semmi"-nek nevezni.

Ugyancsak figyelmedbe ajánlom a Magyar Tudomány 1993/4. számát, amely a 70-es évek közepe óta kialakult és a divatos "káosz" néven ismertté vált, a nemlineáris jelenségekkel, a struktúrák kialakulásával, a dinamikai rendszerek stabilitásával foglalkozó fizikai-matematikai tudományról szól. A vizsgálatok során kiderült, hogy még a determinisztikus jelenségek esetében sem tudjuk általában megjósolni az eseményeket, determinisztikus egyenletek alapján is csak valószínűségi kijelentéseket tehetünk. Ez a fizikát illetően pl. azt jelenti, hogy nem elég ismerni az alapvető kölcsönhatásokat, mert a rendszernek, mint egésznek a viselkedését a kölcsönhatások konkrét milyensége nem határozza meg, a rendszerek a kölcsönhatások részleteitől nem befolyásolt univerzális viselkedést mutatnak.

A technikában alkalmazást nyert nagy felfedezésekről tudatosan nem tesz említést, hiszen ezeknek csak egy része tartozik a kultúrához. Természetesen a fizikai kutatásoknak csak egy töredéke "maradandó", és csak így tudom érteni azt a jelszó-szerű megfogalmazást, hogy "a fizikában a tudás öt évente kicserélődik". A fontos dolgok nem cserélődnek ki, sőt fontosságuk felismerése is évtizedekig tarthat.

*Az elmélet relativitása és a relativitás elmélete* című írásodban kifejtett nézeteidet figyelemre méltónak találom, de be kell vallanom, hogy nem könnyen értettem meg szándékaidat. Einstein szerepét és jelentőségét én másképp látom: Poincaréval szembeállítva azt írod róla, hogy "a híres fizikus eredendően érzéketlen volt korának megrendítő szellemi-kultúrtörténeti drámája iránt, továbbá hogy az ő szellemi-kultúrtörténeti nagyothallásában nem valamilyen elhanyagolható mellékkörülményt, hanem furcsa módon eredményeinek, sikereinek elengedhetetlen feltételét kell látnunk. Einstein azért volt képes a zárt, személyes mentalitás fizikai kifejezéseként fölfogható newtoni koncepcióval olyan határozottan és tudatosan szakítani, és e szakítás következményeként kézzelfogható fizikai eredményeket fölmutatni, mert az így előállt nyílt, személytelen világképet valamiféle szellemi szűklátókörűséggel teljesen problémátlanul kezelte, egészében normális adottságnak látta, benne — az európai (zsidó—keresztény) hagyománnyal össze nem egyeztethetően — egy személytelen isten ember által megfellebbezhetetlen szándékainak kifejeződését vélte fölfedezni."

Számomra meggondolandó, hogy Einstein úgy véli, ő nem szakított a newtoni koncepcióval: "A természeti jelenségekre vonatkozó elgondolásainknak az egész fejlődését a newtoni gondolatok szerves továbbfejlődésének tekinthetjük. De miközben a tér-elmélet éppen teljes kibontakozás előtt állt, a hőszugárzással, a színeképekkel, a radioaktivitással stb. kapcsolatban felfedezett tények az egész gondolati rendszer használhatóságának olyan korlátaira mutattak rá, amelyek a részletkérdésekben óriási sikerek ellenére ma még áthághatatlanoknak tűnnek. Sok fizikus nem egészen indokolatlanul állítja, hogy ezekkel a tényekkel szemben nemcsak a differenciális törvény, hanem maga a kauzalitás is — mind ez ideig minden természettudomány végső alapposztulátuma — csődöt mondott. Még a fizikai eseményekhez egyértelműen hozzárendelhető tér-időbeli konstrukció lehetőségét is kétségbe vonják. Ki merne olyan vakmerő lenni, hogy ma döntsön afelől, hogy a kauzalitás törvénye és a differenciális törvények, a newtoni természetfelfogás ez utolsó pillérei, végleg elvetendők-e vagy sem?"



A nyílt, személytelen világkép és mentalitás véleményem szerint nem Einstein műve, hanem annak következménye — amint tanulmányodban magad is kifejtetted —, hogy a tudományosság kritériuma az objektivitás, amelyet Carl Popper hamisíthatóság fogalmával jellemezhetünk:

"Aki állít valamit, és nem képes rá, hogy megadja, mi volna az az eset, amikor elismerné, hogy állítását megcáfolták, az a tudományos objektivitás kritériumával mérve semmit sem állított."

Nem gondolod-e, hogy a tudományban a személyes világképet szükség-szerűen váltja fel a nyílt, személytelen, csupán az objektivitás kritériumának megfelelő világkép?

Talán nem érdektelen ilyen szempontból összevetni a Faust I. és a Faust II. Goethe által adott értelmezését (Eckermann: Beszélgetések Goethével, Magyar Helikon, 1973.). Eckermann jegyzi meg Goethének, hogy a "második részben sokkal gazdagabb világ jelenik meg, mint az elsőben". Magam is azt gondolom — válaszolja Goethe, majd így folytatja: — "Az első rész majdnem teljesen szubjektív, az egész szenvedélyesebb egyéntől származik, és ez a félhomály oly jól esik az embereknek. A második részben ellenben szinte semmi szubjektív sincs, itt magasabbrendű, szélesebb, világosabb, szenvtelenebb világ tűnik elő, s aki nem forgott egy kissé a világban és nem élt át egyet s mást, az nem tud majd vele mihez kezdeni." Nem gondolod-e, hogy a Faust I. megírása idején Goethe még annyira fiatal volt, hogy a világot alig ismerte, s ezért valójában — az objektív ábrázolás igényével — nem is mutathatta meg, csak szenvedélyesen vágyott rá. A világ a pusztá vágyakozás előtt nem tárul fel, közvetlenül átélt töredékvalóság felszínes tudás, egyben gátat jelent az igazi valóság és a megismerésre vágyó ember között. Az eredmény az a bizonyos félhomály a világ ismeretén nyugvó világossággal szemben. Szinte a világ fölött álló, érett Goethét a Faust II.-ben már az érdekli, ami az egyes élmény, az egyes tapasztalat egyéni esetlegessége mögött van, ami az élményt létrehozza. Ezért az élmény háttérbe szorul a műben, de háttérbe szorul az egyén és a személy is. Tehát a második rész, a Faust II. tárgya a világ. Ez az objektivitás értelme, következménye pedig az, hogy az író egyénisége szinte teljesen eltűnik.

Látod, nagyon sok "mentséget" lehet felhozni a tudomány jelenlegi gyakorlata mellett, ugyanakkor azt az igényt is megértem, hogy a nyílt, személytelen világképet váltsuk fel egy nyitott és személyessel, hogy az ontikus-kultúrtörténeti szempontot érvényesítsük a természettudományok vonatkozásában is. Én nem hiszem azt, hogy a fizika egyhamar feladja az általad értelmetlennek nevezett "axiomatikus gondolkodást".

Az előző idézetekkel talán érzékeltetni tudtam, hogy a komoly fizikusok számára az objektivitás az igazságnak nem kritériuma: szükséges, de nem elégséges feltétele. A hitelesség, olyan értelemben, ahogyan te használod, igenis korlátozó, illetőleg inspiráló tényezőként minden paradigmaváltáskor alapvetően fontos szerepet játszik.

F.Á.: Az egy dolog, hogy Einstein mit gondolt, és más dolog, hogy mit tett, mi lett tettének közvetlen következménye. Azt én sem állítom, hogy oly módon hirdette volna a nyílt, személytelen világképet, ahogyan azt később Karl Pop-

per tette, de ha — mint te is elismered — e világgép mégis az ő föllépése következtében állt elő, akkor nem mondhatjuk, hogy neki ne lett volna köze hozzá. Mert ha úgy gondoljuk, hogy tetteink közvetlen következményeivel nem vagyunk kötelesek számolni, akkor nem lehet tudni, mi különbözteti meg a tetteket a szándékoktól, akkor önkényesen megfeledkezünk arról a mélyértelmű igazságról, hogy gyakran a pokolba vezető út is jószándékkal van kikövezve.

Magam is úgy gondolom, hogy a nyílt személytelen világgép szükségszerűen váltja föl a korábbi személyes és zárt világgépet. Nem áltatom sem magamat, sem másokat azzal, hogy ha Einstein nem követi el azt a bizonyos úgymond végzetes hibát, akkor most ez a nyílt, személytelen világgép nem volna. Nem hiszem azonban azt sem, amit korunk embere épp a nyílt, személytelen világgép szellemében hajlamos föltételezni, hogy egy állapot szükségszerűségének belátása fölment minket annak értékelése alól, tehát nem hiszem, hogy ezt a szükségszerűen bekövetkező világgépet ne lehetne személytelensége miatt hibáztatni. Einsteinnek én — mint az általam idézett részletből is kiderül — tulajdonképpen nem azt vetem szemére, hogy tettének következményeként a nyílt, személytelen világgép előállt, erről végsősoron nem ő tehet, hanem éppen azt, amit te a mentességére igyekszel felhozni, nevezetesen hogy tettének következményét nem tudatosította, érte a személyes szellemi felelősséget nem vállalta, hogy tartózkodott — miként rá hivatkozva, és bizonyos fokig őt utánozva, te is tartózkodni kívánsz — az általa kezdeményezett lépés drámai következményeinek belátásától, megítélésétől. Ebben a tartózkodásban érhető tetten az a bizonyos nem kívánatos személytelenség, ez az a személyes emberi létezésünktől független, objektív, tudományos szükségszerszerűségekre való utalás, ez a korábbi felelős tudósi szerepnek a korrektségével egyetemben is felelőtlen szakemberi pozícióval való fölcserélése, amit — igaz — Einstein nem emelt programmá, s amitől jól tudom — számomra igen szimpatikusan — te is idegenkedsz.

Én is hozok egy irodalmi példát. A gondolkodás századunkban bekövetkező elszemélytelenedését Dosztojevszkij fejtette meg a legmélyebben. Utolsó regényében, a *Karamazovok*ban arról ír, hogy az apja halálát kívánó, az apját szóban halálra ítéelő, de a tett elkövetését mégsem vállaló és a felelősséget magáról elhárító idősebb fiú helyett féltestvére, az apjánál lakájként alkalmazott törvénytelen fiú, Szmergyakov hajtja vége a gyilkosságot. Az érzékeny lelkiismeretű idősebb fiú abba roppan bele, hogy sem a fennálló méltatlan helyzetet elfogadni, sem az annak megváltoztatása érdekében teendő erőfeszítést vállalni nem tudja, és ez a vállalás nagyon nehéz is lenne, hiszen esetünkben a legszemélyesebb apa-fiú viszonyról van szó. Kultúránk egy és oszthatatlan volta, a hagyomány általad kitűnően jellemzett bennfoglaló jellege, azaz normális esetben a tudományos gondolkodást is orientáló szerepe miatt illúciónak tartom azt a tudományos, természettudományos, fizikai vélekedést, hogy a törvényszerűségek kutatása esetén a személyességtől, a személyes meggyőződéstől, az igazság mibenlétének személyes mérlegelésétől el lehetne tekinteni, mint ahogy azt egyébként Einstein is tette, és ahogyan azt azóta tenni szokás. Azt hiszem, hogy a személyesség követelménye megtévesztő látszat ellenére nemcsak a családi viszonyokra, hanem a

legmodernebb, a legelvontabb tudományos problémákra is áll, és számomra egészen nyilvánvalóan ez Dosztojevszkij regényének értelme.

Ami pedig a te irodalmi példadat illeti, úgy vélem — mint Einstein esetében — itt is túl nagy jelentőséget tulajdonítasz a szerző — most Goethe — önmegítélésének. Szerb Antal például Goethével ellentétben teljes értékű alkotásnak csak a *Faust* első részét tekintette. Szerinte a kudarcot, a nagy mű befejezhetetlenségét (mint föltehetően Einstein is a magáét) Goethe nagyon is érezte, és csak azért erőltette ki a megoldást, mert úgymond kisiskolás korában az apja arra tanította, hogy amibe az ember egyszer belekezd, azt be kell fejezni. Ez persze ironikus túlzás, de sok benne az igazság. Egyfelől a fiatal, a világról valóban kevesebbet tudó Goethe paradox módon a lét egységét, a személyesség érvényét későbbi önmagánál még világosabban, épebben látta, kevésbé veszett el a részletekben, noha a részletek artisztikusságát és bölcséleti telítettségét nem lehet vitatni, másfelől a civilizáló szerepet vállaló öregedő Faust alakjában Goethe ebben a második részben is nagyon kritikusan ábrázolja a személytelenséget; és végül harmadszor a *Faust* II. személytelenségének olyan szellemi, misztikus jellege van, ami ugyan véleményem szerint Einstein gondolkodását is jellemzi, de amely misztikus vonatkozásokról a szolid pozitív tudós szerepéhez igazodó Einstein hallgat, amelyről a hagyománnyal való összeegyeztethetetlenségük miatt neki Goethevel ellentétben hallgatnia is kell (végsősoron a szenvtelen tudós pózát is ezért erőlteti magára), s amelyek mint ki nem mondott evidenciák egy bizonyos módon értelmezik Einstein teljesítményét, megmutatják annak sajátos ideológiai vonatkozásait. Nem tudok arról, hogy ezt a mindmáig nem tudatosított evidenciát (a fénymozgás kitüntetett, világalapozó szerepére gondolok) gondolkodásunk feladta volna. Nekem úgy tűnik, ha ez megtörténik, a századunkat jellemző és magát örök időkre szólónak mutató személytelen világkép érvényét veszti.

Gy.I.: Nagyon érdekes és elgondolkodtató mindaz, amit mondasz. Annyira, hogy egy másik beszélgetésben jó lenne ilyen szempontból megvitatni a tudományok által nyújtott világképet. Ez a világkép, úgy gondolom, nemcsak a szaktudósokra, a természettudományok művelőire, hanem mindannyiunkra tartozik. Nekem különösen jó volna látnom, hogy a természettudomány által nyújtott világkép mennyire fogadható el azok számára, akik a szakmán kívül állva nem nyugodhatnak abba bele, hogy pusztán szűk szakmai érvek döntsenek el ilyen fontos kérdést.

FEJÉR ÁDÁM

## ÉRTELMISÉG ÉS DIKTATÚRA

A közéletiség igénye Oszip Mandelstam költészetében

"...elhallgat az agyag-panasz, a vézna ének  
szájába ólmot öntenek..."

O.Mandelstam: 1924.Január. 1.

"Boldog, aki a földi létet  
Végzetes napokban látogatta meg..."  
Tyutcev

Talán nehéz lenne "végzetesebb napokat" találni a XX. század első felének történelmében, mint amilyen az első világháború és azt követően az 1917-es októberi fordulat volt Oroszországban, amely egyszerre jelentette a monarchiának és a köztársaságnak, a cári hatalomnak és a nép hatalmának a végét és ugyanakkor olyan 70 évig tartó diktatúra kezdetét is, amely Európa arculatát sokban meghatározta. És nehéz lenne e kor tanúi, vértanúi között olyan költőt találni, aki az e korhoz való maximális tartozásának beismerése mellett oly kevésbé lenne boldog, oly kevésbé volna megelégedett azzal, hogy e végzetes eseményeknek nézője, szemtanúja lehetett, mint a még a 10-es években klasszicizáló programmal fellépő, az akmeistákhoz tartozó Oszip Mandelstam.

"Őrizd meg örökre szavam a szerencsétlenség és a füst rárakódott illatáért, a vég nélküli türelem szurkáért, a munka lelkiismeretes kátrányáért" — fordul Mandelstam... a semmibe, mert népe a tömegtársadalom körülményei között mintha már megszűnt volna nép lenni. És hozzá kell tenni, hogy ez a fanyar "mellékíz", a füst, a szurok, a kátrány — a keserű szegénység, a vég nélküli türelem, a durva munka illata, amely ugyan kezdettől fogva kísérte a mandelstami költészet ünnepélyes emelkedettségét, pompáját, klasszicizmusát, és amely makacsul átszűrődött azon (ami ezt a költészetet olyan szürrealisztikussá, fantazmagóriussá teszi), az idő teltevel mind jobban és jobban érezhető, annyira, hogy a 10-es évek végére és a 20-as években már nem is lehet megkülönböztetni, mi itt az "íz", és mi csak a "mellékíz"; a 30-as években viszont a helyzet megfordul, és a szerencsétlenség, a kudarc, a korral való összhang hiánya, tulajdonképpen ennek a lírának fő elemévé válik.

A kor — és itt a XX. század 10-es éveire ugyanúgy gondolunk, mint a 20-as és bizonyos értelemben a 30-as évekre — Mandelstamra elsősorban az általa sajátosan átélt személytelenségével hatott. Ő, aki egyfelől mindig is olyan polgár volt, aki a kultúrát, a történelmet tisztelte, aki a hagyományra "emlékezni" akart, és az avantgárddal szemben nem ellene lázadni, másrészt viszont, aki a hagyomány transzcendenciáját és a hagyományképviselőnek a polgáritól elkülönülő értelmiségi feladatát nem érzékelte, mintha csapdába került volna, mintha arra kényszerült volna, hogy ne csak elfogadja, mint valami önmagában értelmes jelenséget, a vadul rázúduló és egyben tőle elválaszthatatlan személytelenséget (az

orosz államiság bürokratikus vagy a szovjet államiság barbár gépiességét), hanem meg is énekelje azt. Megéneкли, de a kényszert is "belekódolja" verseibe, úgyhogy a megénekelte világ többé-kevésbé eltorzul, furcsa álmra, rémálomra kezd emlékezni. Ilyenek a 10-es években pl. Az admirális vagy A pétervári strófák című versek és ilyen a híres óda, A szabadság alkonya, amely már a szovjet korszakhoz tartozik, és amely után a Pala-óda meg az 1924. Január 1. című óda következik.

A harmincas években Mandelstam költészetének a jellege megváltozik. Elveszti a történelem, a korszak, az idő iránti érdeklődését, mintha elismerné, hogy az a történelem, amely tényekből áll, végső soron ahisztorikus. Az élet, a város élete mindazzal, ami hozzátartozik, és a város lakójának, a polgárnak, a létezése (ebben az ahisztorikus "buddhista" történelemben) a költő érdeklődésének a középpontjában áll. A kultúratisztelő polgár lelkiismerete, amely Mandelstamnál valami alapvető emberi minőségnek számít, és amely emiatt a végsőkéig érzékeny válik, nem engedi neki, hogy ne olyannak ábrázolja ezt az életet, amilyennek látta az összes nyomorúságával és őrült kegyetlenségével együtt. Ugyanakkor paradox módon minél jobban érzi az élet brutális torzulását, annál inkább akar élni, mert a polgár csak az élet szférájában, csak a közéletben tudja magát valójában kifejezni. A 30-as évek első felében írt versekben inkább a szovjet valóság őszinte bemutatása dominál, amiért is letartóztatják, és 15 napot a GPU vaskapui mögött tölt, ahol halálbüntetéssel fenyegetik, fizikai és lelki értelemben beteggé teszik. Az 1934-37 között a voronyezsi száműzetésben írott verseit inkább a pusztasághoz való ragaszkodás szervezi, amely itt, vidéken még szegényesebb még vegetatívabb és még kegyetlenebb. Itt, a száműzetés végén, már érezve a szörnyű 1937-38-as éveknek az árnyát, amikor lélekölő robotmunkához sem tud jutni, amikor az utcán az ismerősök kezdik meg nem ismerni, és az öngyilkosság gondolata kísérti, tehetségét megerőszakolva megírja a Sztálin-ódát, hogy visszatérhesen oda, ahol még vannak barátok, még van valami, ami a közéletre hasonlít. Moszkvába visszatérve (éppen akkor telt le a száműzetés ideje) nagy változásokat talál: csak néhány ember mer vele találkozni, szegényt és félelmet, valamiféle meggyalázottságot, nyomort érez itt. Nem sokáig "élvezi" a szabadságot, az 1934-ben végre nem hajtott ítélet (valószínűleg akkor a hatalom még nem találta "időszerűnek" a végleges leszámolást azzal a költővel, akinek sok olyan pártfogója volt, akiket még nem félemlítettek meg kellőképpen) most hatályba lép.

Bármennyire is nem takargatták a 10-es években írt versek azokat a torzulásokat, amelyeket az idő, a történelem, az arisztokratikus elv tárgyiasulásának, kiüresedésének a folyamata hozott magával, mégis elsősorban azt a benyomást teszik, mintha áttetszene rajtuk valami jelentős és nagy dolog, olyan, amiről érdemes ünnepélyesen beszélni. Az 1918-ban írt A szabadság alkonya című vers ezzel szemben, ahogyan ezt a szakirodalom is jelzi, a puskinsi Lakoma pestis idején című kistragédiához hasonlóan a lehetetlen megéneklésének a fogására épül: a lírai hős azzal a felhívással fordul hozzánk, hogy vele együtt köszöntsük a szabadság alkonyát, a hatalom komor igáját, csontokat roppantó terhét. A feladat lehetetlensége, abszurditása az álom belső kényszereként ábrázolódik: Mandelstam képei, sőt verseinek nyelve is olyan torz kriptogrammá válik, amely tulajdonképpen lényege szerint a valódi álom képeihez hasonlóan ellenáll bármiféle értelmes deszifrozás-

nak. Aki ezt az álmot álmodja (a költő), szerencsétlen ember, hisz nincs mód e dermesztő álomból felébredni, és jellemző, hogy Mandelstam a saját szerencsétlenségét itt már a hatalomra, a "népvezérre" is átviszi. Ezt is természetesen az álom, a csapda kényszerétől befolyásoltan teszi, mert ő, aki a polgár és értelmiségi szerep közötti különbséget nem érzékeli, aki a hagyomány transzcendenciáját, létben gyökerezettségét, ha nem is tagadja, pozitívan nem ismeri el (azt hajlamos gondolni, hogy "a mostani idő hajója egyben az örökkévalóság hajója is"), csak így tud valami módon (abszurd formában) részt venni a történelemben, az időben, amelynek a hajója, és ezt már tudja, "süllyed".

Ha megkérdeznénk, hogy a hatalom tényleg olyan szerencsétlen volt-e, mint amilyennek a költő ábrázolja — nála a nép vezére könnyezve veszi magára a hatalom terhét —, akkor a kérdésre határozott nemmel kell válaszolnunk, mert semmi sem mutat arra, hogy a szovjet népvezérek a velük történekekkel ne lettek volna megelégedve; hogy saját idejüket úgy élték volna, mint a szabadság alkotmányát, vagy hogy roskadoztak volna saját hatalmuk csontot roppantó terhe alatt. Az új hatalom, amely a gyakorlatot az igazság kritériumává tette, vagyis a történelmet laposan a szimpla tények és események történetével azonosította (nem is sejtve, hogy ezt másképpen lehet és kell is gondolni), és ezáltal a kultúrával, a hagyománnyal szembeni ellenségességét kinyilvánította, eleve kívül állt azokon a problémákon, amelyeket Mandelstam feszegetett.

Egyébként ez a szimpla, lapos beállítottság, amely a történelmet az erőviszonyok harcának színterévé változtatja, magyarázza azt, hogy az új hatalom csak diktatúráként, vagyis kizárólag mint erőszakos mechanizmus tudott létezni. És ez a szimpla, lapos beállítottság, amely szerint az ember csak az erőviszonyok pusztá ténylezője, magyarázza azt, hogy a szovjet diktatúra éppen a proletár, vagyis a szó szoros értelmében nincstelen mentalitás diktatúrája lehetett, hiszen amikor a proletariátus vezetői abból indultak ki, hogy nekik és az őket követő tömegeknek az önkényuralom és a burzsoázia elleni harcban a saját láncaikon kívül "nincs mit veszteniük", akkor ezzel eleve elismerték, hogy semmijük nincs, amit az ember általában méltányolhat, és amire támaszkodni lehetne, hogy ők nem apellálhatnak sem a hagyományra, amely megszentelni volt hivatott a nép akarátára való tekintet nélkül az orosz cárok uralmát, sem a jogra (az emberek politikai, szociális, gazdasági, lelkiismereti szabadságát biztosító jogokra), amelyen a nép hatalma, a demokrácia nyugszik. A proletár azért proletár, mert nincs se istene, se hazája (nem véletlen, hogy az egész világot akarja birtokolni), és emiatt nem kell neki a hagyomány, a kultúra, de nincs családja, rokona, vagyona sem (hiszen "nincs mit vesztenie"), és emiatt neki nem kell a törvény sem, amely azt hivatott védelmezni: neki csak romboló akarata van, amely szétrombolja mindazt, ami ezt a romboló akaratot gátolni próbálja, aztán viszont, amikor uralomra kerül, és senki sem tud már ellenállni neki, akkor maga kezd kreálni magának képzelte ellenséget, hogy legyen mit rombolni.

A valódi ellenség megsemmítésének a kegyetlenségét (a vörös terror) és a képzelte ellenség keresésének, megtalálásának és megsemmisítésének a lendületét (konceptuális perek) fokozta a bizonytalanságnak az a rejtett érzése, amelyet a magát mindenféle törvényen (az istenin és az emberin egyaránt) kívül helyező

(végső soron rabló) hatalom nem tud nem érezni, mert nehéz elképzelni, hogy valaki Európában annyira kieshet a kultúrából és a civilizációból, hogy még ezt sem érezze. És a rejtett bizonytalanságnak ez az érzése, a törvényen kívül állónak ez a féelme magyarázza véleményünk szerint azt a tengernyi hazugságot, azt a demagóg ideológiát, amelynek segítségével az új hatalom saját romboló lényegét eltakarta. Bár számára teljes mértékben idegen volt akár a hagyományt képviselő, klasszikus, a gyakorlattól és a hatalom szorításától szellemileg szabad mentalitás (amelynek az alapjait Oroszországban Puskin vetette meg), akár a hagyományt tisztelő, tőle irányítást váró, elfogadó tisztességes polgári mentalitás, amelyet a 30-as években Mandelstam már tudatosan igényelt és keresett, ott, ahol nem volt kellőképpen képviselve a hagyomány, ahol hiányzott annak életet orientáló irányítása, tisztességes polgárként sem lehetett létezni (legfeljebb meghalni lehetett), ott a polgár a "felejtés" állapotába kényszerült, és végül a hatalom magának tulajdonította mindazt az emberi értéket, ami e két mentalitást jellemezte.

És a költőtől, a művésztől e hatalom természetesen azt várta, hogy — mint ez Oroszországban a XVIII. században, a felvilágosodás korában szokásos volt — megénekelje a hatalom "munkáit és napjait", dicsőhimnuszokat (ódákat) alkosson, és ezáltal — egyáltalán nem úgy, ahogyan ez a XVIII. században volt, amikor a hatalom tényleg azzal kísérletezett, hogy az arisztokratikus mentalitást a polgári értékekkel gazdagítsa — a hazugság részesévé váljon. Ezen várakozás ismeretében nem is olyan meglepő, hogy Mandelstam ódái, amelyek egyrészt formálisan ünnepélyes, himnikus hangon íródtak, másrészt valamiféle heroikus önfeláldozással ruházták fel a hatalmat annak ellenére, hogy a költő ezt az ünnepélyességet és önfeláldozást a hatalom számára gyanús rémálomszerű képekben ábrázolta, nem váltottak ki közvetlenül a költő ellen irányuló intézkedéseket. Ez nem azt jelentette, hogy a hatalom nem állított bizonyos akadályokat, nem érezte a költővel, hogy az ő versei "nem aktuálisak", és nem kényszerítette ezzel lélektelen robotolásra, "mecénások" keresésére. De mégis A szabadság alkonya című óda például a Znamja truda című lapban 1918-ban, május 24-én megjelenik. Igaz, itt a Himnusz címet viseli, és 1928-ban, amikor a Versek című kötet napvilágot lát, e vers már nemcsak az eredeti cím nélkül, de az 1-2 és a 9-10 sorok, vagyis a legáttetszőbb, a legabszurdabb fordulatok elhagyásával is kerül közlésre.

Mi magyarázza, hogy Mandelstam, aki az új hatalom fellépésében valamilyen abszurditást sejtett, és ezt műveiben meg is mutatta, nem akarta látni, hogy a proletárvezér, a proletárállam, amelyet éhes államnak nevezett, és amely iránti együttérzéséről beszélt, nem azokat képviseli, akiknek az a jellemzőjük, hogy nincs kenyerük és munkájuk (ezek tulajdonképpen nem is proletárok, hanem munkanélküliek, éhezők voltak), és akik azt akarják elérni, hogy legalább munkájuk és kenyerük legyen (a polgár az, aki azért harcol, hogy joga legyen az élet javainak élvezéséhez), hanem azokat a furcsa "aszkrétákat", akik végső soron semmit sem akarnak, csak saját proletár voltukat akarják megtartani, és ugyanakkor mindent akarnak, mert az egész világot proletarizálni akarják (ez az oka annak, hogy a proletár erőfeszítései elsősorban nem arra irányulnak, hogy neki legyen valamije, hanem arra, hogy másnak ne legyen semmije)? Mi magyarázza, hogy ezt az álla-

mot, bár látta, miként törli el az összes polgári szabadságjogot, mégis polgárinak akarta gondolni?

Ezekre a kérdésekre választ keresve, azt kell mondanunk, hogy Mandelstam részéről nem is volt akkora naivitás figyelmen kívül hagyni a polgár és a proletár közti különbséget, mert érezte, milyen könnyen feladja a polgár a maga kultúratisztelő pozícióját, ha a kultúra arisztokratikus, klasszikus képviselője megoldatlan, milyen könnyen fellázad a kultúra ellen, vagyis az avantgárd pozíciójára helyezkedik, vagy rombolja a kulturát, azaz nihilista, proletár mintákat követ. Illetve — a dolgokat megfordítva, azért tekintett el a polgár és a proletár közti különbségtől, mert érezte, milyen megvalósíthatatlan feladat a polgár számára kultúratisztelőnek maradni, ha kilép a maga polgári szerepköréből, és az arisztokratikus kultúráképviselő programjával birkózik.

Mandelstam költészete tehát a 10-es évek végén és a 20-as években azt mutatja, hogy az orosz akmeizmus klasszicizáló igényei eleve nem teljesülhetnek. Az 1924. Január 1. című ódában, amely az ódára már inkább csak hangvételésben emlékeztet, a költő többé nem keresi annak lehetőségét, hogy valamiképpen együtt legyen a hatalommal, a korral, hanem bevallja, hogy futni szeretne "a korrirálytól", és azzal fejezi be e művet, hogy beismeri, a szovjet kis szonáta, az a zene, amelyet még mindig hallani vél Moszkva utcáin és mellékutcain, a szonáta leegyszerűsített, kicsinyített és eltorzult variánsa (hiszen ez a zene nem hangszerre, hanem írógépre íródott) csak árnyéka az igazi, a nagy, valamikor a történelemben is zengő zenei alkotásnak. Már a 20-as évek közepére Mandelstam lemond arról az igényről, hogy az arisztokratikus, klasszikus kultúráképviselő feladatával birkózzon (1925 és 1930 között nem ír verseket), beismeri, hogy ez számára lehetetlen, hiszen elsősorban a polgári, de egyben kultúratisztelő szerepkör az, amely közel áll hozzá.

Az 1930-34 között írott u.n. Moszkvai versek már nem rajzolják az országot, az államiságot, a kor személytelen, torz, az éltre rémálomként nehezedő képét, hanem a citoyen sokkal szűkebb, intimebb, de nem kevésbé elszemélytelenedett és nem kevésbé eltorzult életét ábrázolják. Ami az új lírai hőst illeti, mint minden polgár, elsősorban élni akar, mert az élet, a közélet az, ami őt orientálni hivatott, de ugyanakkor pontosan tudja, milyen nehéz értelmes életnek nevezni a szovjet valóságot, amely hol fenyeget és gyilkol (lásd erről a Leningrád című verset), hol olyan csip-csup semmiségeket ajánl mint:

Egy idegen lakás éjfél kulcsa,  
Egy ezüst tizkopejkás a zsebedben,  
Egy filmszalag tolvaj celluloidja  
(Nem egyhamar leszek még pátriárka)

Az élet efféle degradálása félelmet ébreszt, hiszen ha nincs már értelmes élet, akkor a polgárnak végső soron nincs mire támaszkodnia, és bár Mandelstam azt állítja, hogy miközben

Hátam mögött boldog boldogtalan  
Villamosan dívó goromba, zagyva  
Szitkokat szór rám; ilyen-amolyan!

(Megjegyzünk, hogy az effajta szitkozódás említése nemcsak az utca elvadulására



utal, hanem a sajtó elvadulására is: ez különösen 1928 óta figyelhető meg, amikor Mandelstam három könyve egymás után jelenik meg, és amikor az egyik író, fordító, akinek a régi fordításait Mandelstam átdolgozta, nyilvánosan lopással vádolja őt, ami hosszú, értelmetlen és kínos kihallgatások sorozatát indítja el.), "Nem változik bensőmben tőle semmi", ez azonban mégsem teljesen így van, hiszen már ebben a versben is elárulja, mennyire szorong, mennyire fél a magánytól, attól, hogy kiszorul abból a létezésből, amely életellenes voltával együtt is az életre, a kultúra által orientált életre utal.

A költő mintegy érezve, hogy valami módon még az a polgár is részese ennek az életnek, aki polgár voltából ki nem lépve kísérletezett az arisztokratikus kultúráképviseléssel, hajlandó elviselni a szovjet valóság nyomorúságát, szürkeségét, kicsinyességét, és tudja, hogy az végső soron nem is annyira drámai, mint inkább komikus. De semmiképpen nem hajlandó ezt az életet többnek, értelmesebbnek mutatni, mint amilyen, vagyis hazudni: "Mint közkatonák halunk meg, de nem dicsőítjük sem a rablást, sem a robotot, sem a hazugságot".

Ami viszont a szovjet valósághoz az idő teltével mind jobban és jobban hozzátartozó, szinte mindennapivá váló nyilvános véres leszámolásokat illeti (mindenkivel, aki valami ok miatt — és ez apróság vagy véletlen félreértés is lehetett — magára vonta a hatalom éber figyelmét), Mandelstam erről is szól műveiben, először úgy, hogy magát is felelősnek érzi (legmeggrázóbb verse e témakörben a Füstölő forgáccsal belépek), majd ezután a megbánás után, felháborodással, undorral, nyílt leleplezési szándékkal (itt elsősorban Az országtól elszakadva élünk kezdetű versre gondolunk, amelyben Goya metszeteihez hasonlóan a költő a szovjet hatalom, a diktatúra — Sztálin és az őt körülvevő vezetők — undorító és félelmetes mentalitását, cselekményeit ábrázolja, és amely után az első, 1934-es letartóztatás következik).

Mandelstamról manapság gyakran úgy szokás beszélni, mint olyan költőről és emberről, aki bár minden rendes ember tiszteletét és csodálatát megérdemli, mégis esztelenül vagy heroikusan (és általában ezt egynek gondolják) kihívta maga ellen a sorsot, mert az úgymond normális magatartás azt diktálná, hogy az ember bizonyos dolgokról ne írjon, és főképp senkinek bizonyosfajta verset ne olvasson. Úgy gondoljuk, hogy Mandelstamnak egyszerűen nem volt módja hallgatni, vagy különösen nem olyannak mutatni a dolgokat, amilyennek látta, hiszen maga a szerep, a kultúratisztelő (a kultúra normáira nemcsak szubjektíven, passzívan "hallgatva" emlékező), a kultúrát a közéletben megtapasztaló (és nem valamiféle személytelen, kozmikus, metafizikai síkon, mint az orosz avantgárd képviselői) polgár szerepe azt feltételezi, hogy mindarról, aminek köze van az élethez, ami az életet kultúraorientálttá, normálissá vagy kultúra nélkülivé, abnormálissá teszi, fenntartja vagy rombolja, beszéljen, méghozzá úgy beszéljen, hogy az a saját lelkiismeretével összhangban álljon, hogy a dolgokat nevükön nevezze, hogy ne hazudjon.



94-X4-14. N2

2008-1-15